Louis Althusser

Ser marxista en filosofía

Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
Alcira Bixio

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *Être marxiste en philosophie*

© Presses Universitaires de France, 2015

© Ediciones Akal, S. A., 2017
para lengua española
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4395-9
Depósito legal: M-338-2017

Impreso en España

Ser marxista en filosofía

Louis Althusser

Texto establecido y anotado por G. M. Goshgarian

akal
ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

G. M. Goshgarian desea expresar su agradecimiento a Nathalie Léger (directora general del Instituto Memorias de la Edición Contemporánea, IMEC) y a todo su equipo, así como a François Boddaert, Maurice Caveing, Olivier Corpet, Jackie Épain, Christine Gardon, Isabelle Garo, Frank Georgi, Michael Heinrich, Kolja Lindner, François Matheron, Bruno Quélennec, Panagiotis Sotiris, Fabienne Trévisan, Laurie Tuller y Maria Vlachou.

Prefacio

G. M. Goshgarian

I

El 11 de junio de 1984, Althusser aconseja la lectura de uno de sus numerosos trabajos inéditos a la filósofa mexicana Fernanda Navarro, quien, en 1988, publicará, en forma de entrevista, una introducción a su última filosofía. «He releído un manuscrito "filosófico" inconcluso, pero que me parece bastante bueno, en todo caso, lo he leído hasta el final –le escribe–. En él me refiero al comienzo mismo de la filosofía y al fingimiento de Descartes en su "orden de razones". ¿Lo habías leído? No reniego de él.» Autoevaluación que, viviendo de la pluma de un maestro consumado en el arte de la desvalorización de sí mismo, vale por un elogio. Navarro queda encantada: «Althusser me mostró un manual de filosofía para los "no filósofos", un texto inédito redactado entre los años 1976-1978, del que yo podía disponer como referencia para mi proyecto. Fascinada, comencé a descubrirlo y a devorarlo»[1]. A la luz de este descubrimiento guiado, Navarro construye *Filosofía y marxismo*[2], el único texto filosófico que Althusser publica en los diez años transcurridos entre el trágico acceso de locura en el que estranguló a su mujer, Hélène Rytmann, y su propia muerte, acaecida en 1990.

Editado en Francia en abril de 1994, *Philosophie et marxisme* terminará constituyendo los prolegómenos al texto de referencia de la última filosofía althusseriana, con la publicación, en otoño, de «Corriente subterránea del materialismo del encuentro»[3]. Ese fragmento, extraído de un revoltijo de manus-

---

[1] F. Navarro, Presentación de *Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro,* en L. Althusser, *Sur la philosophie,* París, Gallimard/NRF, colec. «L'infini», 1994, pp. 93 y 22.

[2] L. Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro,* México, Siglo XXI, 1988 *[N. de la T.].*

[3] «Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques,* ed. de F. Matheron, t. I, París, Stock/IMEC, 1994, pp. 539-579.

critos que databan en la mayoría de los casos de los años 1982 y 1983, despierta una fascinación por el último Althusser que no ha decaído desde entonces.

Cálculo o contingencia, la ocultación de la penúltima obra, gran parte de cuyos trabajos importantes permanecieron inéditos durante largo tiempo, sin duda, ha favorecido este renacimiento póstumo. Pues el pensamiento intempestivo del Althusser de los años setenta continúa suscitando una hostilidad espantada que no llega a transformarse en desdén hastiado en la medida en que uno logra convencerse de que hoy aquel pensamiento es ya casi absolutamente inactual. Hasta los comentadores benevolentes, salvo raras excepciones, han contribuido a mantener un cordón sanitario alrededor del predecesor del filósofo del encuentro, conservando únicamente del «doctrinario decepcionado» de la década de 1970 las proclamaciones de la crisis del marxismo que habrían anunciado una «*Kehre* althusseriana» (Antonio Negri). En cuanto a las soluciones a la crisis propuestas en esos textos anteriores a la *Kehre* (viraje, giro decisivo) son, por acuerdo casi universal, de otra época.

Ahora bien, *Filosofía y marxismo* tiene elementos suficientes para desdibujar la línea de demarcación así trazada entre el último Althusser y el de otra época, defensor, entre otras cosas impensables, de la dictadura del proletariado. Pues esta entrevista es, en realidad, un *patchwork* tejido, en buena parte, con extractos o resúmenes de textos althusserianos de los años sesenta y setenta, como si el autor hubiese querido señalar que el concepto nuclear de su última filosofía, el concepto del encuentro, había estado en cierto modo presente a lo largo de su obra con diversas denominaciones: «acumulación», «combinación», «conjunción», «coyuntura», «concurso», «nudo accidental» y hasta «encuentro»: indicador, entre otros, de que el viraje althusseriano, si realmente hubo tal viraje, se produjo por la vía de un retorno.

Ciertamente, la mera presencia de esos términos en sus escritos anteriores no lo prueba. El principio fundamental del materialismo del encuentro o materialismo aleatorio ¿no es acaso que, como resultado imprevisible de un agrupamiento de toda una serie de elementos «cuyas disposiciones internas y cuyo sentido varían en función del cambio de lugar y de rol de esos términos» puede irrumpir una nueva estructura? Así, un modo de producción puede surgir como resultado de un «encuentro» de elementos que tengan «un origen diferente e independiente» y que, sin embargo, posean la capacidad, comprobable retrospectivamente, de «aunarse para constituir esa estructura […] ponerse bajo su dependencia y *transformarse en sus efectos*». Para saldar la cuestión de la «*Kehre* althusseriana» habría, pues, que tratar de identificar –a la luz de ese principio,

cuyas formulaciones mencionadas más arriba fueron extraídas de las contribuciones a la obra colectiva *Para leer El Capital* (1965) de Althusser y de Étienne Balibar, respectivamente[4]– el momento en que convergieron los diversos elementos del materialismo aleatorio y luego «cuajaron» («en el sentido en que se dice que la mayonesa ha "cuajado"»[5], como precisa Althusser en 1966), de manera que terminan constituyendo los efectos de esa estructura de pensamiento mediante un retorno del resultado sobre su devenir.

Al menos uno de esos elementos, el atomismo epicúreo, brilla por su ausencia hasta mediados de los setenta. ¿Se desencadenó la *Kehre* por una desviación aleatoria precipitada por el descubrimiento del concepto de «desviación aleatoria» de los epicúreos? Podemos pensar que sí. En la década anterior, Althusser había tenido varios «"encuentros breves", *relativamente* accidentales» con Epicuro y Lucrecio. Pero ninguno de esos flirteos «desemboca […] en una *fusión*», para continuar citando la carta, publicada seis meses más tarde, que Althusser escribe en marzo de 1969 a una compañera a quien se ha visto obligado a pedirle, en otra carta –esta, privada–, «contención en […] tu pasión y tu conducta para conmigo»[6] luego de un encuentro en el que justamente la relación no «había cuajado». Solo con la «Defensa de tesis en la Universidad de Amiens» de junio de 1975, en la que Althusser establece «las premisas del materialismo de Marx» en Spinoza, Hegel y Epicuro, y en la Conferencia de Granada de marzo de 1976, en la que elogia especialmente a Maquiavelo y a Epicuro por haber practicado una antifilosofía que anticipaba la de Marx, puede uno entrever el ascendiente fulgurante que estaba llamado a tener el sabio del Jardín en el pensador de la calle Ulm. ¿Qué da este encuentro fusional entre la primera teoría althusseriana del encuentro y la lectura althusseriana de Epicuro a quien le fue atribuida esa teoría una vez que hubo «cuajado»?

Lo que da, por lo menos y tal vez como mucho, es una traducción en un lenguaje epicúreo de la teoría althusseriana del encuentro, completada con una traducción en el lenguaje del encuentro de ciertos términos clave de los años sesenta. Así, uno se entera de que «el concepto desarrollado de la contingencia» se llama

---

[4] L. Althusser *et. al., Lire le Capital,* ed. de É. Balibar, París, Presses Universitaires de France, colec. «Quadrige», 1996, pp. 46 y 531-532 [ed. cast. parcial: *Para leer El Capital,* Madrid y México, Siglo XXI, 2010].

[5] «Trois notes sur la théorie des discours», *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan,* ed. de O. Corpet y F. Matheron, París, Stock/IMEC, 1993, p. 143 [ed. cast.: *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan,* México, Siglo XXI, 1996].

[6] M. A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser,* Milán, Feltrinelli, reed. 1969, pp. 344-345; L. Althusser, *Lettres à Hélène, 1947-1980,* ed. de O. Corpet, París, Grasset/IMEC, 2011, p. 539.

«encuentro», y que coyuntura es «una palabra que vuelve a decir: encuentro, pero en la forma de la conjunción». Estas reformulaciones aparecen como parte integrante de una exposición del materialismo aleatorio y el lector podrá juzgar, después de compararlas con la obra precedente, si es atribuible a una *Kehre,* a una interrupción continuada, a una evolución lineal o a una simple reanudación.

El lector podrá abordar esa comparación sin sumergirse en «La corriente subterránea». Pues la exposición del materialismo del encuentro que efectúa esas redefiniciones constituye el capítulo 16 del libro que tiene en sus manos, el manuscrito de 1976 que Althusser recomendó en 1984 a su Eckermann mexicana. El Althusser del viraje, si el encuentro con Epicuro anuncia su advenimiento, es el Althusser de otra época. Como para subrayarlo, el filósofo marxista terminó la primera versión de *Ser marxista en filosofía* en julio de 1976, justo antes de dar los últimos toques a un libro de 200 páginas[7] centrado en la cuestión de la dictadura del proletariado.

II

Si bien la fecha en que Althusser se adhiere al materialismo aleatorio es objeto de debate, nadie puede discutir que su romance con la antifilosofía había tomado, a más tardar el 8 de octubre de 1957, el cariz de una relación duradera. Ese día, se desarrolla en París, bajo los auspicios de *Cercle ouvert,* un debate anunciado con el título de «¿Todos pueden filosofar?», pero que vira alegremente a la justa verbal alrededor de *Pourquoi des philosophes?* (¿Por qué [debe haber] filósofos?)*,* ensayo en el que Jean-François Revel sostiene que un mundo provisto de las ciencias puede desembarazarse sin gran pérdida de la filosofía, condenada desde hace mucho tiempo a no ser más que mala literatura[8]. Revel pone como prueba el galimatías que impostores tales como Heidegger, Lacan, Sartre y Merleau-Ponty hacen pasar por profundidad de espíritu. Interviniendo en la discusión que sigue al debate ofrecido en la tribuna, Althusser toma la defensa del libro de su amigo, con quien comparte, dice, «la inspiración esencial».

En realidad, Althusser defiende una tesis de una envergadura muy distinta, que es que todo filósofo ha compartido en todas las épocas la tesis de Revel. Ciertamente, la filosofía tiene la «pretensión fundamental» de poseer un saber cuyo secreto el común de los mortales ignora, saber que le otorga, a sus propios

---

[7] *Les Vaches noires. Auto-interview* (inédito).

[8] Véase *infra* pp. 195 y ss. *[N. de la T.].*

ojos, sus títulos de existencia: «el filósofo es aquel que siempre sabe más o menos cuál es el origen radical de las cosas […], el sentido verdadero de lo que los demás saben […], el sentido de los actos en los cuales se comprometen». No obstante, en «una perspectiva más histórica», se advierte que el filósofo no busca sus títulos en la filosofía como tal, sino en un encuentro antagónico con ella: los grandes filósofos se definen «en función de filosofías que rechazan». La filosofía es un «combate» en el que cada combatiente «experimenta la necesidad de desembarazarse de las filosofías existentes».

Por lo tanto, tratar de desembarazarse de la filosofía constituye el gesto filosófico primordial. Todo filósofo es un antifilósofo de nacimiento.

Pero, entonces, ¿cómo ser antifilósofo sin ser filósofo? ¿Cómo «tomar una especie de distancia originaria, en relación con ese mundo», que no sea filosófica? ¿Cómo «repudiar la filosofía sin fundar una»?

La respuesta, según el joven Althusser (festejará sus 39 años ocho días después), debe buscarse del lado del joven Marx. Apenas hubo fundado la ciencia de la historia, su fundador la movilizó para asediar la base profunda de la filosofía de su tiempo, su ideología dominante. Y así mostró cómo ser marxista en filosofía sin transformarse por ello en filósofo marxista, cómo vencer la filosofía de manera no filosófica: haciendo ciencia de la filosofía.

El Althusser de comienzos de la década de los sesenta aborda la filosofía de otro modo: la hace una ciencia. Su Marx propio, después de haberse extraviado en la antifilosofía primaria –empirista– de su juventud, rechazó la filosofía fundando una que era, además, científica: el materialismo dialéctico, semejante al materialismo histórico, ciencia de la historia. Más exactamente, Marx fundó esta filosofía científica *de derecho,* sobre todo en *El Capital,* pero no logró elaborarla *de hecho.* Por lo tanto, para explicitar la filosofía que subsiste «en estado práctico» en *El Capital* hay que leerlo por Marx, hacer la lectura que él mismo no hizo. Esa es la tarea histórica que da sus títulos al filósofo marxista de nuestro tiempo, que sabe mejor que los hombres mismos, si no ya el sentido, al menos la esencia de todo lo que saben y hacen. Esto está inscrito con todas las letras en *Pour Marx,* que hace del materialismo dialéctico nada menos que la Teoría general de la esencia de la práctica teórica en general y, de paso, con ayuda de Spinoza, la Teoría general de la esencia de la práctica en general y, por consiguiente, la del devenir de las cosas en general[9].

---

[9] «Sur la dialectique matérialiste» (1963), en L. Althusser, *Pour Marx,* París, Maspero, colec. «Théorie», 1965, pp. 169-170 [ed. cast.: «Sobre la dialéctica materialista (de la desi-

Sería difícil definir mejor, en tan pocas palabras, la filosofía idealista de la esencia de todo y de su contrario que Althusser se dedica a deconstruir en *Ser marxista,* desde Platón a Lévi-Strauss pasando por Kant, sin olvidar… al propio Althusser. De donde se advierte otro retorno sobre sí mismo, esta vez autocrítico, explicitado en una pasaje sobre la «idea errada» de que Marx habría fundado una filosofía fundando una ciencia de la historia. Se trata, más precisamente, de un retorno sobre un retorno, pues esa autocrítica de 1976 retoma otra hecha en junio de 1972[10], que a su vez recupera la autocrítica detallada de 1966-1967, de la que el autor solo publicará algunos fragmentos.

La autocrítica de mediados de los años sesenta surge al término de una lucha en el curso de la cual Althusser defiende una ciencia de la historia que, en su opinión, estaba amenazada por ideologías reformistas que procuraban hacer de la teoría revolucionaria de Marx el estadio superior de la ideología humanista burguesa. Esta defensa filosófica del materialismo hace una apuesta política: se propone desviar la orientación fundamental del Partido Comunista Francés (PCF) en el sentido de «un antiestalinismo de izquierda». Solo después de fracasar, Althusser advierte el caballo de Troya idealista alojado en el recinto de su propio materialismo y rechaza por «teoricista» la idea de la que acabamos de hacer un esbozo.

La *Kehre* precipitada por esta autocrítica vuelve a poner el pensamiento althusseriano en el camino derecho, si se nos permite llamarlo así, de la desviación antifilosófica trazada diez años antes. Por medio de una autocrítica continuada, aquella desviación conduce a la antifilosofía ratificada diez años más tarde en *Ser marxista.* Y lleva, al mismo tiempo, al encuentro-fusión de esta filosofía desviante (el comunismo es ante todo «descarrilante», escribirá Althusser en 1972, «hace salir de la ruta que uno sigue»[11]) con el materialismo del encuentro, en el corazón del cual se halla –el azar es sabio– lo que Althusser llamará, en 1976, la «desviación-desvío» del clinamen. Retrospectivamente, esa filosofía desviante hace relativamente accidental el breve encuentro de 1961-1965 entre elementos del materialismo aleatorio naciente y el idealismo acusado de la «desviación teoricista». Pero esta última desviación, como se habrá comprendido, no

---

gualdad de los orígenes)», en *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1967, pp. 132-181].

[10] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* París, Maspero, colec. «Théorie», 1973, pp. 41-42, 55-60 [ed. cast.: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis,* Madrid, Siglo XXI, ²1974]; *Éléments d'autocritique,* París, Hachette littérature, colec. «Analyse», 1974 [ed. cast.: *Elementos de autocrítica,* Barcelona, Laia, 1975].

[11] «Livre sur le communisme» (inédito).

era tal: conducía directamente a la ortodoxia de lo que Althusser llamaba, en 1957, la «gran tradición».

Los elementos de la nueva filosofía althusseriana quedan instaurados en «un curso de iniciación a la filosofía reservado a los no filósofos»[12] (y preferentemente a los científicos), en el marco del cual Althusser pronuncia cinco conferencia en noviembre y diciembre de 1967[13]. Pero solamente en febrero de 1968, en «Lenin y la filosofía»[14], una conferencia de iniciación a la filosofía leninista para filósofos, esos elementos cristalizan en la idea de que la filosofía es la continuación de la política por otros medios y que el medio privilegiado es la explotación de los resultados de las ciencias.

En un sentido, nada nuevo: la filosofía teoricista también hacía política por explotación de la ciencia de la historia interpósita y producía, a pesar de todo, efectos políticos: gracias a ella, en el PCF pudo hacerse oír un antiestalinismo de izquierda. Pero la teoría de la filosofía que proponía esta filosofía no le permitía explicar lo que hacía. Al querer ser una ciencia –y hasta una ciencia de las ciencias– cuya función es, según Althusser, trabajar sobre un objeto distinto de su objeto real, se confesaba incapaz de dejarse transformar por el mundo que ella misma teorizaba o de transformarlo a su vez: solo podía conocerlo.

Para sortear este callejón sin salida, Althusser da la media vuelta. Reconoce que la filosofía marxista actúa bajo la dependencia de una ideología, proletaria y que, por ello, tiene un «vínculo orgánico» con la política. Comprueba que «la inmensa mayoría» de las filosofías también tienen un vínculo con la política, que sin embargo «niegan con vehemencia». Y afirma que la filosofía marxista «renuncia a la denegación»[15].

---

[12] Anunciado como tal en los prospectos del curso, firmado «Louis Althusser». P. Macherey, «Althusser et le concept de philosophie spontanée des savants» [«Althusser y el concepto de filosofía espontánea de los científicos»], disponible en http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21052008.html.

[13] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), París, Maspero, colec. «Theorie», 1974 (los cuatro primeros cursos) [ed. cast.: *Curso de filosofía para científicos,* Barcelona, Laia, 1978]; «Du côté de la philosophie», *Écrits philosophiques et politiques,* cit., t. II, 1995, pp. 255-298 (el quinto curso).

[14] «Lénine et la philosophie», en L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes,* ed. de Yves Sintomer, París, Presses Universitaires de France, colec. «Actuel Marx confrontation», 1998, pp. 103-144 [ed. cast.: «Lenin y la filosofía (1968)», cap. 5 de *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin,* Madrid, Akal, 2008, pp. 111-152].

[15] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 96-97; «Lénine et la philosophie», cit., pp. 133 y 135.

¿Para que sirve negar ese vínculo?

La respuesta es doble[16]. «Las clases dominantes *niegan* que dominen.» «La filosofía *representa* la lucha de clases, es decir la política.» La filosofía dominante representará pues esa negación, componente esencial de la política de los dominantes en su relación con las ciencias que, de lo contrario, podrían denunciarla.

La filosofía dominante representa esa negación soslayando el hecho de que está dominada por la política y determinada por las ciencias, a las que pone, de negación en negación, «en un estado de sumisión y de explotación apologética que sirve a valores extracientíficos». Esa relación negadora que mantiene la filosofía respecto de «su relación *real* con las ciencias» es a la vez la condición y el efecto de su complicidad con la política de las clases dominantes[17]. El lugar no reconocido de esa relación real es el que cumple su pretensión filosófica de saber «el origen radical de las cosas».

Denunciar la negación filosófica es, pues, revelar la relación «filosófica» que mantiene la filosofía con sus condiciones reales, para abrir la vía a una interrogación de los valores extracientíficos, es decir, ideológicos, a los que asiste servilmente la filosofía.

¿Cómo rechazar esta complicidad de la filosofía con la política de las clases dominantes y la entrada en vereda de las ciencias que ella comanda?

Althusser da su respuesta en «Lenin y la filosofía»: invocando «el conocimiento objetivo (por ende, científico)» de la filosofía, es decir, «una teoría de la filosofía»[18]. Pero, como había hecho notar en su iniciación a la filosofía del año anterior, «debe uno cuidarse de la ilusión de poder ofrecer una definición, es decir un conocimiento de la filosofía que pueda sustraerse *radicalmente* de la filosofía […]; uno no puede escapar radicalmente del *círculo* de la filosofía. Todo conocimiento objetivo sobre la filosofía es, en efecto y al mismo tiempo, *posición dentro* de la filosofía»[19]. Y sin embargo: «menos que nunca (!) diríamos […] que el marxismo es una filosofía nueva»[20]. El marxismo, proclama «Lenin y la filosofía», es «una nueva práctica de la filosofía» que «puede transformar la filosofía».

La doble relación de la filosofía, por un lado, con la política y, por el otro, con las ciencias, condición de existencia de toda filosofía, es lo que prepara una vía de salida del «círculo de la filosofía», «círculo infernal» –dirá en *Ser marxis-*

---

[16] *Ibid.,* pp. 134-135.

[17] L. Althusser, «Du côté de la philosophie», cit., p. 265.

[18] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., pp. 113 y 134.

[19] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., p. 56.

[20] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., p. 136.

ta en filosofía– que Althusser había señalado durante el debate de *Cercle ouvert*). Si bien uno no puede escapar de ese círculo como tampoco puede escapar de la ideología, lo que sí puede hacer, partiendo de la ciencia de la historia, es hacer la ciencia no filosófica de la filosofía y servirse de las armas de esa ciencia, de manera filosófico-política, para combatir *dentro* de la filosofía. Ser marxista en filosofía es entrar en el debate filosófico para representar la ciencia de la filosofía ante una filosofía a la que se juzga, en última instancia, como una forma teórica de la política y, por tanto, de la ideología.

En *Ser marxista en filosofía,* Althusser pasará a la ofensiva, siguiendo un camino trazado ya por vía de metáforas en «Lenin y la filosofía» que se propone deconstruir la gran tradición de la filosofía idealista poniendo distancia justamente con la distancia que pretende tomar aquella tradición respecto del mundo. De ahí la tarea histórica que le corresponde al filósofo marxista armado de la teoría: transformar esa «distancia originaria» mítica en «vacío de una distancia tomada»[21], el mismo vacío que llegará a ser, en 1976 y desde entonces, el que surge como consecuencia de la «desviación originaria» allí donde solo existía el «vacío» de un desborde. Dicho de otro modo, ser marxista en filosofía es, según «Lenin y la filosofía», hacer el vacío de un falso vacío preventivamente ocupado por el «sentido originario del mundo», con el objetivo de hacer *lugar* a la representación filosófica del conocimiento científico.

¿Cómo lograrlo? Otra metáfora, no menos conocida que la anterior: trazando «una línea de demarcación»[22] en el desborde/falso lleno del campo filosófico. Bien trazada, en el momento oportuno, esa línea determinará un campo de batalla para dar lugar a un encuentro donde lo que estará en juego será el destino de las prácticas científicas, cuestión que a su vez pone en juego, como ya se ha visto, la dominación de clases. Por consiguiente, lo que pasa en filosofía no es, en el fondo, más que la repetición interminable de la producción/evacuación de un vacío a través de la instauración de otro, por medio de una distanciación/diferenciación de la cual toda la panoplia de guerra filosófica solo es el rastro nulo: «una nada filosófica» de tesis, antítesis, categorías y otros «objetos filosóficos», todos esos objetos no objetivos que, sin embargo, dan cuerpo a un objetivo vital: el de la defensa de las ciencias contra su explotación por parte de la filosofía idealista y la ideología.

---

[21] *Ibid.,* p. 132.

[22] *Ibid.,* p. 131. Fórmula tomada de Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme*, parte II, cap. 5 [ed. cast.: *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras completas,* tomo XIV, Madrid, Akal, 1977].

En este sentido, la filosofía no tiene historia. Más precisamente, su historia es, en última instancia, la de la reinscripción perpetua de la misma línea de demarcación, que pasa entre los dos grandes partidos filosóficos: uno de ellos, el materialista, dominado, toma partido denunciando la forma larvada en que toma partido el otro, forma mediante la cual lo domina.

Tal como se presenta en 1967-1968, «la nueva práctica de la filosofía» no deja de recordar, por sus efectos prácticos, la antigua práctica de la antifilosofía evocada en 1965 a través de un autorretrato althusseriano del antifilósofo ingenuo que él mismo había sido, al ingeniarse para confiar a la filosofía el rol de «conciencia crítica *evanescente* de la ciencia» que tuviera por única tarea «la perpetua reducción crítica de las amenazas de la ilusión ideológica» que la asediaban: ingenuidad que condenaba a esa «conciencia del afuera» de la ciencia a no tener otra historia más que la de su «muerte continuada»[23]. Sin embargo, sería errado interpretar la nueva práctica de la filosofía como la simple negación de la antifilosofía. Sería olvidar que toda ciencia progresa por «corte continuado», según otra idea antiteoricista introducida en 1967-1968[24]. El teoricismo debía continuar pasando bajo la cuchilla antes de que la ciencia de la filosofía encontrara hacia dónde, según la primera versión de *Ser marxista,* su lógica interna conducía a su análoga, la deconstrucción derrideana: la dictadura del proletariado.

III

Una de las líneas textuales en la que se puede incluir *Ser marxista en filosofía* va desde el anuncio programático de una «transformación de la filosofía» propuesto al final de «Lenin y la filosofía» hacia «La transformación de la filosofía», el texto de la conferencia de Granada de marzo de 1976 cuya parte esencial está recogida en *Ser marxista,* obra que integra también una versión reelaborada del quinto curso de la iniciación a la filosofía de 1967, un análisis de teorías del conocimiento desde Descartes. Si a esto agregamos que el libro de 1976 se presenta como «lo que no puede dejar de ser un esbozo de una teoría científica de la filosofía», esbozo del que «Lenin y la filosofía» se confesaba como el «comienzo

---

[23] L. Althusser, *Pour Marx,* cit., pp. 19-20.

[24] «La querelle de l'humanisme», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques,* cit., t. II, pp. 487 y ss.; «Lénine et la philosophie», cit., p. 116.

balbuceante»[25], pero también, explícitamente, como una aplicación de la «nueva práctica de la filosofía» cuya realización Althusser declaraba anhelar en su conferencia de 1968, *Ser marxista* parece inscribirse directamente como la continuación de los textos del viraje de 1967-1968.

Pero también la reanudación de un libro que falta en su lugar.

Después de una larga depresión que comienza en abril de 1968 –según una carta que escribe en abril de 1972, el comienzo de una «gran enfermedad casi ininterrumpida» de cuatro años, salvo por «el claro de la primavera de 1969»–, Althusser redacta, justamente en la primavera de 1969, un manuscrito que lleva por título *¿Qué es la filosofía marxista leninista?* rebautizado, en el transcurso de la primavera, *Sobre la reproducción de las relaciones de reproducción,* del que su autor extrae los pasajes reunidos en su célebre artículo de 1970, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». *Sobre la reproducción* fue publicado póstumamente.

El primer capítulo de ese texto da comienzo a una historia de la filosofía a partir de una pregunta que aparecerá formulada desde un nuevo ángulo en el primer capítulo de *Ser marxista:* ¿Tenía razón Gramsci al decir que «todo hombre es filósofo»? Y esta misma es la pregunta inaugural del debate de *Cercle ouvert,* lo que ya no puede sorprendernos: «¿Todos pueden filosofar?». En 1957, Althusser no la responde y hasta rechaza esa pregunta con una broma. Veinte años más tarde, parece dar la razón a su predecesor italiano: «la filosofía no es específica de los filósofos de profesión». En realidad, le agrega una tesis althusseriana: todo hombre es filósofo porque vive «bajo una ideología impregnada de repercusiones filosóficas», vale decir, la filosofía «espontánea» de cada uno, en realidad, le ha sido «inculcada» por una ideología que la filosofía contribuye a modelar[26].

El primer capítulo de *Sobre la reproducción* termina con una promesa de «producir una definición científica de la filosofía» en su doble relación, por un lado, con «las relaciones de clase y de Estado» y, por el otro, con las ciencias, definición que la «Advertencia al lector» designa como el «objetivo» de la obra en su conjunto. El resto del primer tomo no será sino un «largo rodeo» que nos

---

[25] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., p. 134.

[26] Este resumen de la respuesta desarrollada en *Ser marxista* se encuentra en un texto autobiográfico póstumo redactado en 1976, *Les Faits*, en L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* seguido de *Les Faits*, ed. de O. Corpet e Y. M. Boutang, París, Flammarion, colec. «Champs essais», reed. 2013, pp. 402-403.

lleve a ese objetivo, nos dice Althusser al final del primer capítulo. ¿Por qué haber comenzado por esas diez páginas para dejar inmediatamente «en suspenso» las cuestiones que plantean? «Por razones teórica y políticamente muy importantes que se verán al final del tomo II», anuncia la Advertencia.

Ser marxista se inscribe en el lugar de ese tomo faltante. Ese lugar ha sido delimitado, en cierta medida, por el primer tomo y uno puede intentar, hipotéticamente, escribirlo por Althusser: es una manera de indicar el sentido en que se orienta su reflexión sobre la filosofía después del viraje decisivo de 1967-1968.

Partamos de una comparación entre los cinco cursos de la iniciación de 1967 y un pasaje conocido del artículo sobre la ideología de 1969-1970. Según el curso, la filosofía mantiene una relación «filosófica» con sus condiciones reales de existencia. Según el artículo, «la ideología es una "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia»[27].

El pasaje que establece, en línea de puntos, una relación entre esas dos relaciones –imaginaria en un caso y «filosófica» en el otro– es la versión original del prólogo a la famosa escena de la interpelación del sujeto por «el Sujeto»: en ese caso, de Moisés por Dios. En ella aparece una frase que falta en el artículo: «Retomaremos en otra parte expresamente esta demostración cuando estemos en condiciones de volver a hablar de la filosofía»[28].

En su relación con el sujeto, el Dios del tomo I es pues el lugarteniente de la filosofía del tomo II.

Cabe pensar que, en ese tomo II, se habría abordado la cuestión de la interpelación a todo hombre por parte de la filosofía. La filosofía se habría «desdoblado» así en sus sujetos, a imagen y semejanza de Dios, «hasta en la espantosa inversión de su imagen en ellos». Según el quinto curso, la naturaleza de ese sujeto imaginario de la filosofía cambia de un siglo a otro, en función de la representación filosófica «de la racionalidad dominante en las ciencias»: *dianoia,* sustancia pensante, razón observante, razón experimental, etcétera[29]. El segun-

---

[27] L. Althusser, «Du côté de la philosophie», cit., p. 265; «Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)», en L. Althusser, *Sur la reproduction*, ed. de J. Bidet, París, Presses Universitaires de France, colec. «Actuel Marx confrontation», reed. 2011, p. 288 [ed. cast.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal, 2015, p. 295].

[28] L. Althusser, *Sur la reproduction,* cit., p. 227; véase «Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)», *ibid.,* p. 300 [ed. cast.: *Sobre la reproducción,* cit., pp. 232 y 305].

[29] *Ibid.,* p. 301; «Du côté de la philosophie», cit., p. 282.

do tomo se habría asomado pues a la representación filosófica de todo hombre, a través de una representación imaginaria del sujeto de la ciencia de su época.

Demos un paso más. En *Sobre la reproducción,* Althusser escribe que el «concierto» de los Aparatos ideológicos del Estado está «dominado», no sin «notas falsas», «por una partitura única […], la partitura de la *Ideología del Estado*», es decir, la ideología de la clase dominante que esos Aparatos tienen la misión de imponer, cada uno en su campo de influencia. Más precisamente, «la unidad general del Sistema de conjunto de los Aparatos del Estado está asegurada por la unidad de la política de clase de la clase que detenta el poder del Estado y la Ideología de Estado que corresponde a los intereses fundamentales de la clase (o las clases) que están en el poder»[30]. Esta unidad general, ¿no se aseguraría mejor mediante la interpelación de todo hombre como sujeto por parte de una filosofía general que estuviera por encima, según su autorrepresentación, de la Ideología del Estado? Esa tarea, ¿no correspondería a una filosofía que se atribuyera el rol de garante de la unidad del Todo y del sentido originario de las cosas, una filosofía que, de ese modo, desdoblaría la propia relación filosófico-imaginaria que mantiene con sus condiciones reales en la relación de sus sujetos con sus propias condiciones reales?

***

Sea como fuere, esta especulación nos lleva a la cuestión de las condiciones reales de la existencia de la filosofía. ¿Habrían estado esencialmente limitadas, al final del tomo II, por un lado, a las «relaciones de clase y del Estado» y, por el otro, a «los grandes acontecimientos de la historia de las ciencias», como parece indicarlo el primer capítulo del tomo I?

Nuevamente, el quinto curso atrae nuestra atención. Desde 1968, Althusser lo había destinado a la *Revue de l'enseignement philosophique,* tal y como lo indica un juego de pruebas corregidas conservado en sus archivos[31], pero finalmente renunció a publicarlo. No sabemos por qué. Pero es fácil comprobar que había un desfase entre el curso y una tesis central de «Lenin y la filosofía»: que a la concepción de la historia de la filosofía defendida por Engels le faltaba «algo

---

[30] L. Althusser, *Sur la reproduction,* cit., pp. 178 y 128 [ed. cast.: *Sobre la reproducción,* cit., pp. 184 y 129].

[31] Se trata de la versión del curso publicada por primera vez en 1995 con el título «Du côté de la philosophie», cit.

esencial»; sin embargo, Engels había sostenido que la filosofía era en el fondo una lucha de tendencias, materialista e idealista, y que las transformaciones que jalonaban su historia recurrente se determinaban en función de las grandes revoluciones científicas. ¿Cuál era pues el elemento faltante? La tesis leninista de que la filosofía, a través de su relación con las ciencias, «representa la lucha de clases»[32].

La misma tesis está también ausente en el quinto curso, que aborda la historia de las teorías del conocimiento teniendo solamente en cuenta sus relaciones con la historia de las ciencias[33].

Podemos deducir que Althusser no publica su curso en 1968 por esa razón, y que se pone a redactar *¿Qué es la filosofía marxista leninista? Sobre la reproducción…* para rectificar el tiro. El primer capítulo del libro presenta un esbozo esquemático de la historia de la filosofía que presta la misma atención al rol de la ciencia y al de la política en su evolución.

Poco después de haber terminado *Sobre la reproducción,* si no lo hizo incluso durante su redacción, Althusser llega a la conclusión de que había asignado un lugar desmesurado a las ciencias. En julio de 1970, afirma que el rol determinante en el surgimiento de la ciencia de la historia correspondía a la radicalización de Marx, por lo tanto a la política, y que su traducción filosófica era «indispensable» para el proceso[34]. Dos años más tarde, declara en una autocrítica que la revolución filosófica de Marx «rigió» la fundación del materialismo histórico y sostiene que «la filosofía no "concierne" únicamente a la política y a las ciencias, sino a *todas* las prácticas sociales». A pesar de las apariencias, esta última afirmación equivale a revalorizar el papel de la política en el sentido amplio, pues corre pareja con la declaración según la cual la filosofía, la «política en la teoría» a partir de 1967, debe llamarse «con mayor precisión, en última instancia, lucha de clase en la teoría»[35].

Según esta redefinición, la filosofía que lleva adelante la lucha de clase teórica intenta poner todas las prácticas sociales en un estado de sumisión y de explotación al servicio del orden reinante. La denegación que la caracteriza

---

[32] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., pp. 130 y 134.

[33] *Ibid.,* p. 117.

[34] «Sur l'évolution du jeune Marx», en L. Althusser, *Éléments d'autocritique,* cit., pp. 120 y ss. Este artículo retoma ideas presentadas en un texto inédito de mayo de 1969, «Postface à "Lénine et la filosophie"».

[35] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* cit., pp. 56 y 41, nota 17.

adquiere la forma de una afirmación de la primacía de la teoría sobre la práctica y de la filosofía sobre la teoría, es decir, de la asimilación íntegra de lo no filosófico por parte de la filosofía. Desde entonces, la línea fundamental entre materialismo e idealismo quedará trazada en relación con la cuestión de la función que cumple ese «exterior no filosófico» en la filosofía.

Esto exige otra redefinición, que trace una línea entre dos maneras de trazar una línea.

***

La concepción de los dos campos filosóficos propuesta por «Lenin y la filosofía» (o tal vez solamente por Lenin, quien pensaba que «en el fondo, no hay sino idealistas y materialistas»[36]) está en connivencia con el teoricismo al que apunta sus dardos. Esta concepción se reduce a afirmar que cada tendencia en filosofía existe «en su propio campo […] en sus propias condiciones de existencia», hasta que «un día», «se encuentran y se enfrentan»[37]. No obstante, Althusser había practicado durante mucho tiempo, y formulado claramente[38], su crítica de una concepción del encuentro que no concibiera a los combatientes como el efecto de su combate.

Althusser retoma esta cuestión en otro capítulo de su autocrítica de 1972, citada en el párrafo anterior[39], que se relaciona, es verdad, con la lucha de clase en el sentido lato. Pero la lucha de clase en la teoría obedece al principio de la lucha de clase que de hecho es. En filosofía también, el combate es lo que hace a los combatientes, con mayor razón teniendo en cuenta que uno de los partidos en pugna, el idealismo, no busca ese combate, al tiempo que lo sostiene con feroz encarnizamiento, según una estrategia que consiste en *contener* al enemigo, en los dos sentidos de este término. El materialismo debe pues ir a buscar lo que es exterior al idealismo dentro de él. ¿Acaso Marx, con ayuda de Althusser, no arrebató la categoría materialista fundamental del «proceso sin sujeto» del seno del idealismo hegeliano?[40]. Es más aún: buscar ese exterior es, para el

---

[36] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., pp. 128.

[37] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* cit., pp. 28 y ss.

[38] «L'opposition est première.» L. Althusser, *Sur le Contrat social* (1967), ed. de P. Hochart, París, Manucius, colec. «Le marteau sans maître», 2008, p. 40.

[39] L. Althusser, *Éléments d'autocritique,* cit., pp. 88 y ss.

[40] «La querelle de l'humanisme (1967)», en *Écrits philosophique et politiques,* t. II, cit., p. 453.

materialismo, buscar*se,* pues, si bien el idealismo solo tiene interés en guardar dentro de sí una versión explotable de su adversario (¿cómo podría explotarla si lo echa?), el materialismo, como lo imponen las necesidades de la guerra filosófica, también está en pugna con el enemigo interior, como lo atestigua la guerra althusseriana de treinta años contra el idealismo marxiano. Por consiguiente, cuando Althusser describe el nudo materialista-idealista que hay que deshacer para que tenga lugar el encuentro, lo hace con conocimiento de causa: «una "filosofía" […] no es un Todo de proposiciones homogéneas sometidas al veredicto del par verdad/error […]. No es que existan, de un lado, el campo homogéneo de los buenos y, del otro, el campo de los malos […]. Con gran frecuencia, las posiciones de los adversarios están enmarañadas […]. Las tendencias idealistas y materialistas que se enfrentan, a través de todos los combates de los filósofos, en el campo de batalla, *nunca se realizan en estado puro en ninguna filosofía*».

Quienes conozcan al último Althusser habrán comprendido que, a esta evocación de la intrincación del encuentro entre idealistas y materialistas, le falta algo esencial: la batalla que tienen que librar los materialistas contra el campo de batalla mismo. Tesis que conduce derechamente a la dictadura del proletariado, que hemos perdido un poco de vista porque es el terreno sobre el que avanzamos desde hace mucho tiempo.

IV

Althusser termina de redactar *Ser marxista* en plena campaña pública contra el abandono del concepto de dictadura del proletariado por parte del PCF, anunciado por la dirección del partido a comienzos de 1976. Pero eso es solo una contingencia. «La dictadura del proletariado es el punto crucial de toda la historia teórica y política del marxismo»[41], había escrito en 1966. Podría haberlo afirmado diez años después o diez años antes: el marxismo althusseriano está basado en el concepto que lleva el infortunado nombre de «dictadura» de clase en la tradición marxista.

Ese concepto se resume en la tesis según la cual las clases sociales son el efecto de la explotación cuya reproducción y, por lo tanto, cuya existencia («exis-

[41] L. Althusser, «Socialisme idéologique et socialisme scientifique» (1966-1967, inédito).

tir es reproducirse»[42]), están aseguradas por una estructura de relaciones de dominación ideológicas, políticas, jurídicas, etcétera, coronada por un Estado en manos de las clases dominantes.

Desde su primer libro, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959)[43], Althusser concibe la perennidad de esa estructura, fundada en la relación de fuerzas que es la explotación, como el efecto de una combinación de circunstancias contingentes que se han vuelto necesarias como consecuencia de su concurrencia; y concibe el Estado como la cristalización del excedente de fuerzas que posee la clase explotadora en todos los niveles de una sociedad sometida a su dominación o «dictadura». La terminología del vacío, del encuentro y de la toma de consistencia [el cuajar de la mayonesa] que él elabora a partir de los años sesenta se traduce tan fácilmente en la del surgimiento de una sociedad de clases así concebida que uno bien puede preguntarse si la primera es mucho más que un calco de la segunda.

Pero hay que modificar esta terminología antes de aplicarla a la dictadura del proletariado.

La hipótesis de Althusser, como la de Marx, es claramente que, si esa clase dominada llegara a ser dominante, estaría obligada, como toda otra clase dominante de la historia, a librar una lucha para afirmarse en todos los niveles de la estructura social. (Esto parecía tanto más evidente cuanto que Althusser se había convencido, hacia 1972, de que un modo de producción socialista era un «logaritmo amarillo» [un absurdo teórico]: durante mucho tiempo se caracterizará la sociedad postcapitalista por la coexistencia antagónica de dos modos de producción, capitalista y comunista.) Por ende, la nueva clase dominante debe erigir, como todas las demás, un Estado suyo como instrumento de su dominación… pero sin negarlo.

Pero, a diferencia de todas las demás, la del proletariado no es una clase explotadora. Ahora bien, la función esencial del Estado, como de toda la estructura de dominación que preside, es asegurar la reproducción de una relación de explotación. El proletariado tiene pues interés en preparar el fin de su propio Estado. Althusser hasta llegaba a afirmar, en una «Nota» al pie de 1976 de su estudio sobre la dictadura de la burguesía, no solamente que un partido

---

[42] «Note sur les AIE» (1976), en L. Althusser, *Sur la reproduction,* cit., p. 250 [ed. cast.: «Nota sobre los IAE», en *Sobre la reproducción,* cit., pp. 257-269].

[43] L. Althusser, *Montesquieu, la política y la historia,* Madrid, Ciencia Nueva, 1968 (reed. Barcelona, Ariel, 1974 y 1979) *[N. de la T.].*

comunista «no podría entrar en el gobierno de un Estado burgués […] *para "administrar"*» sus asuntos, sino que tampoco podría entrar «en un gobierno de la dictadura del proletariado», pues su tarea era la de velar por el debilitamiento de su Estado y no la de administrarlo[44].

La dictadura de la clase que, según la hipótesis comunista, pondrá fin a las clases deberá erigir pues un «semi-Estado» o un "Estado no Estado» (Engels).

De este concepto depende la última etapa del corte continuado que se produce entre los textos del viraje de 1967-1968 y *Ser marxista.* Podemos medir su importancia en la evolución del materialismo aleatorio althusseriano cotejando la peroración de «Lenin y la filosofía», que anuncia la nueva práctica de la filosofía, y su entrada en materia que explica la razón por la cual, cien años después de *El Capital,* sigue faltando «una gran obra de filosofía marxista»: la razón es que «la filosofía solo existe en su retraso» con respecto a los grandes acontecimientos científicos que provocan las grandes transformaciones filosóficas. He aquí por qué Marx prefiere callar sobre la filosofía. Pero la gran noche estaba cerca en 1968: la lechuza de Minerva de «la filosofía marxista» pronto saldría de las sombras[45].

Entre 1973 y 1976, la lucha de clase en la teoría dio cuenta de la lechuza de Minerva.

Tal como la concibe Althusser, tanto antes como después de ese viraje en el viraje, la filosofía idealista ejerce el poder, filosóficamente, sobre todas las prácticas y las ideologías que estas engendran, deformándolas para someterlas a su propio orden unificado y jerarquizado: un sistema teórico cuya racionalidad y cuyas formas de demostración ha tomado de las ciencias. Este ordenamiento filosófico bien puede equipararse, si no ya superponerse, al orden que la lucha de clase ideológica de los dominantes procura imponer a esas mismas ideologías y prácticas movilizando sus Aparatos ideológicos. De modo que la filosofía dominante sirve pues a la dictadura de las clases dominantes, presidida por su Estado: esa filosofía resuelve, en su propio nivel de abstracción, las contradicciones que encuentra una dictadura de clase en su lucha, rara vez concluida, para establecer su hegemonía ideológica contra la resistencia que ineludiblemente engendra la explotación. La filosofía idealista es, en este sentido, en última instancia, una filosofía de Estado.

La filosofía marxista estaba pues llamada a defender, recuperando el retraso señalado en «Lenin y la filosofía», lo contrario de ese ordenamiento filosófico-

---

[44] «Note sur les IAE», en L. Althusser, *Sur la reproduction,* cit., p. 257.

[45] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., p. 118-119.

estatal. Tenía la tarea de unificar los elementos ideológicos susceptibles de combinarse en una conceptualización que serviría a la lucha ideológica y política de los dominados.

Esta idea de instaurar un contraorden filosófico desaparece con la lechuza de Minera: se vuelve evidente que es incompatible con el concepto de una dictadura proletaria/de un materialismo del encuentro. Lo que conduce a una última autocrítica que rechaza la teoría teoricista según la cual el desfase filosófico está desfasado respecto del silencio desafiante de Marx sobre la filosofía. Althusser no había comprendido qué quería decir ese silencio: que es imposible rechazar un orden filosófico *filosóficamente* sin fundar uno nuevo. La filosofía como tal refleja, en su sistematicidad y en sus modalidades, su complicidad con el Estado de los dominantes.

La filosofía que le permitió comprenderlo, la que pronto habría de convertirse, si ya no lo era entonces, en el materialismo aleatorio, no podía pues revestir la forma que él había tratado de imponerle desde el comienzo de su desviación teoricista. A la filosofía que sirve a la lucha de los dominados por establecer su Estado propio y, al mismo tiempo y para desembarazarse de él, hay que conferirle una forma desviante y hasta una forma desviante en relación consigo misma en la medida en que no puede evitar ser filosófica. El nombre que mejor conviene a este pensamiento deconstructor y autodeconstructor, filosófico y antifilosófico, es el impuesto por sus orígenes. Hay que inventar una filosofía-no-filosofía.

¿Dónde encontrar modelos de algo así? «Por mi parte –responde Althusser en la Conferencia de Granada–, yo buscaría de buen grado por el lado de Epicuro y de Maquiavelo, por no citar más que a dos.»

En cuanto a la tarea positiva de esta filosofía, se contenta con decir que está llamada, no a imponer «una unidad ideológica restrictiva» a los elementos de una ideología comunista en vía de formación, sino a «contribuir a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas» y, por tanto, necesariamente, a buscar «nuevas formas de comunidad que hagan superfluo el Estado»[46].

Esa es también la misión de lo que se llama, en un lenguaje marxista un poco anticuado, la dictadura del proletariado.

---

[46] «La transformation de la philosophie. Conférence de Grenade, 1976», en L. Althusser, *Sur la philosophie,* cit., pp. 176-177 y 172 [ed. cast.: *La transformación de la filosofía,* Granada, Universidad de Granada, colec. «Propuesta», 1976].

En ese sentido, el Althusser del materialismo del encuentro era el de otra época: pasada o por venir, es algo que aún no está claro.

Y así hemos llegado al umbral de *Ser marxista en filosofía.*

V

El 12 de agosto de 1976, Althusser anuncia en una carta a Pierre Macherey que durante el verano ha terminado «una introducción que, en principio, estaba destinada a una filosofía para los no filósofos, pero que, en el transcurso de la escritura, resultó ser… para filósofos. Creo decididamente que el otro género es casi imposible de concebir, en todo caso, casi me ha hecho sudar los dientes». Se trata de un texto titulado entonces *Introducción a la filosofía.* Althusser confía una fotocopia del original a Macherey, luego revisa ligeramente el texto durante el otoño, antes de reescribirlo de cabo a rabo entre 1977 y 1978, sin duda con el objeto de hacerlo más accesible a los no especialistas. Esta nueva versión deviene, en realidad, un nuevo libro, al cual Althusser titula *Iniciación a la filosofía para los no filósofos.* En un guiño a su defensa para obtener una tesis sobre trabajos ya realizados, defensa que Althusser tituló «¿Es simple ser marxista en filosofía?»[47], la *Introducción* termina siendo rebautizada *Ser marxista en filosofía.*

Ni *Ser marxista* ni *Iniciación* se publican en vida del autor. *Iniciación* aparecerá en 2014[48] y el texto de *Ser marxista* se hace público por primera vez en esta edición, salvo por la «Introducción», que fue publicada en la revista *Digraphe* en 1993 con el título «Una conversación filosófica», que, como el título que lleva en este volumen, no es de Althusser.

---

[47] «Soutenance d'Amiens» (1975), en L. Althusser, *Solitude de Machiavel,* cit., pp. 199-236 [ed. cast.: «Defensa de tesis en la Universidad de Amiens», en *La soledad de Maquiavelo,* cit., pp. 209-248. Entre los miembros del tribunal que decidió por unanimidad la concesión del título de Doctor en Letras a Louis Althusser se contaban, entre otros, Yvon Belaval, Jacques d'Hont y Pierre Vilar. El texto de la defensa, con el título de «Est-il simple d'être marxiste en philosophie?», fue publicado originalmente en *La Pensée* 183 (octubre de 1975) con algunas modificaciones. *(N. de la T.)*].

[48] L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes,* ed. de G. M. Goshgarian, París, Presses Universitaires de France, colec. «Perspectives critiques», 2014 [ed. cast.: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos,* Madrid, Siglo XXI, 2016].

Ser marxista en filosofía

El asno de Groucha

Todo se dio muy naturalmente. De todos modos, es necesario que os ponga al corriente. Había una gran casa fresca rodeada de un vasto jardín al que sus moradores salían al caer la noche. El viento hablaba en un susurro y el agua en las fuentes gorjeaba. Era verano, los amigos filósofos, es decir todo el mundo, los conocidos y los otros, venían con la luna, atraídos por el olor de los hombres y el deseo de una conversación, y del follaje brotaba la frescura. Sobre las mesas abandonadas, había frutas y postres de las arenas del desierto, que crujen entre los dientes. Llegaban uno tras otro, unos con otros o solos, los que aún estaban vivos con los muertos, pero sin que se supiera nunca quién estaba vivo y quién muerto. De Sócrates, no había manera de saber por la sonoridad de su risa si ya había bebido su cicuta, y del pequeño Menón, temblando bajo el agua de la verdad, si había encontrado sus dos ángulos rectos, o Descartes su glándula pineal, Kant, Copérnico, tampoco podía saberse si Marx ya había volteado a Hegel o aún no (¡semejante masa!), ni si Bergson había diseñado su cono de la memoria ni si Wittgenstein había llegado a la conclusión de que cuando ya no hay nada que decir, solo queda callar. Todos ellos estaban ahí, sin edad ni tiempo, sin historia, sin que uno supiera si su porvenir estaba o no tras ellos y su pasado delante, si lo llevaban sobre la parte posterior del cuello como un saco de higos o, delante, sobre una fuente para sostener los pechos y la conciencia. Como buenos filósofos que son, habitan la eternidad del concepto, la filosofía, que es «eterna», y están hasta tal punto habitados por ella que pierden todo sentido del pasado y del futuro, es decir, como tan bien lo ha explicado (san) Agustín, del presente. ¡De ahí esa fraternidad de la mezcla de épocas, que los hacía a todos contemporáneos! ¡El gran desorden de los tiempos en el desorden de las ideas! Y la familiaridad de los pensamientos era tan grande que con frecuencia sucedía que hablara o se callara uno en lugar de otro. Hasta se conocían al dedillo la sorpresa de los demás. Puesto que todo había sido hecho y dicho ya, todo estaba siempre por rehacerse y volver a decirse, pues nada es nunca tan joven como

un viejo pensamiento, ni tan viejo como un pensamiento joven. La eternidad. Evidentemente, había escasez de mujeres. Aristóteles, que siempre tenía la «naturaleza» en el bolsillo, explicaba que la naturaleza las hizo poco aptas para filosofar. De todas maneras, habían invitado a algunas, de toda índole, a pesar de los gruñidos de Kant y sin esperar el Movimiento de Liberación Femenina. La cosa marchaba a buen ritmo. En el cielo, las estrellas callaban.

Y, poco a poco, alentados por el curso de las frases intercambiadas, los allí presentes se dijeron: pero, en el fondo, ¿por qué no componer entre nosotros una especie de gigantesco intercambio improvisado de ideas sobre la filosofía de los vivos y de los muertos? Cada uno diría lo que tuviera en la cabeza y, a pesar de todas las posiciones y de todas las oposiciones conocidas, por lo menos la propuesta ofrecía un giro interesante y, ¿quién sabe si al remover toda esa retórica de la verdad no encontrarían algo inédito para sacudirla? Esta idea también surgió de la manera más simple y, como todos creían sostener la mejor posición, todos dijeron que sí, hasta Kant, que proclamaba ante los demás que la filosofía es un campo de batalla y guardaba para sí su plan de paz perpetua, ganando así en los dos frentes.

Así fue pues como se inició la cosa. Arrancando a toda máquina, la primera noche, un Extranjero tomó desprevenido a todo el mundo para exclamar en voz alta: «¡Pido la palabra!». Cada uno miró a su vecino en silencio. Aparentemente, eso no estaba previsto. Y como el hombre insistía con vehemencia y los demás se callaban, atónitos –aparte de Kant, que le dijo a su vecino: «Pero… de todos modos ¡no estamos en el Club de los Jacobinos!»–, como insistía repitiendo su solicitud en voz cada vez más alta, se oyó la voz calma de Sócrates saliendo de entre sus barbas: «Pero, amigo mío, no tienes necesidad de pedir la palabra puesto que ya la has tomado (silencio). Reflexiona más bien sobre lo extraña que es esa palabra, tan diferente de todas las piezas de caza y de todos los poderes del mundo, que basta con pedirla para haberla tomado. Y, ¿quién de nosotros la posee para poder dártela?». Y ahí estaba Sócrates disertando sobre la palabra, a golpecitos de preguntas, como es su costumbre: que si uno la tiene, si uno la cede, si uno la toma, si uno la sostiene, si uno la pierde, si la palabra es del mismo linaje que la voz, la voz que el lenguaje, etcétera. Y he aquí al Extranjero, cogido en la trampa, que respondía, con su pregunta escamoteada en sus respuestas y, naturalmente, todo fue llegando: la verdad y el error, la verdad y la mentira y la promesa y la traición, donde Kant, como era de esperar, encontró el medio de deslizar un bocadillo sobre «el derecho a mentir». Sócrates es un hombre inclinado a enredarnos en reflexiones insignificantes: basta

que abra la boca para que el otro la cierre y piense, o hable y se libere de la verdad. A eso se lo llama *diálogo.* Manera de hablar que consiste en hablar en el lugar de los otros como si ellos tuvieran la palabra. Resultado: el Extranjero se calló. Pero el grupo se salvó raspando de reflexionar sin un presidente de sesión.

También hubo una gran sesión sobre lo Uno, en la que Parménides (todo el mundo conocía sus historias, pero como era muy viejo y desvariaba un poco, se le permitió que repitiera sus embustes) estuvo de primera, pero se extendió la sensación de que Spinoza, Hegel, Marx y Freud no salieron bien parados, sin mencionar a ese impostor de Hume. Pero había demasiado respeto en el aire y esa vieja historia de parricidio en la que estuvo implicado Platón (para llegar a ser filósofo hay que matar al propio padre en filosofía: pero, ¿lo consigue uno alguna vez? ¡Mi madre!), de modo que la situación derivó más bien hacia la conmemoración. Hasta en filosofía a veces también hace falta saber callar.

En cambio, sobre el esclavo, Aristóteles y Platón casi llegaron a las manos en una vigorosa discusión tendiente a saber si el esclavo posee una razón o está «por naturaleza» desprovisto de ella y solo es un animal dotado de palabra. Aristóteles, que reconocía que en ciertos casos, vaya, el asunto es discutible, había arrinconado a Platón –para quien eso no se discute– sobre el *Menón:* entonces, a tu joven y bello esclavo le has dado sin embargo abundante razón, ¿no? ¡Se diría que es Euclides! Y, aprovechando su ventaja, Aristóteles había terminado naturalmente hablando del tiempo futuro cuando ya no hagan falta esclavos, pues «las lanzaderas marcharán solas». Y, con la mirada, buscó a Marx seguro del efecto producido, pero Marx no estaba allí esa noche; una vez más, una reunión: ¡Esa bendita Internacional! Y lejos: ¡Londres!

Hubo también una extraordinaria sesión para encandilar los espíritus cuando el reverendo padre Malebranche, que creía no haber hablado nunca en su vida de la existencia de Dios, de su gloria y de la gracia, es decir, de todo, se oyó decir, por boca de Mercier de la Rivière y de sus amigos fisiócratas, que él no eran en modo alguno un teólogo, sino su mentor espiritual en economía política, por haberse atrevido a decir que el mundo estaba regido por leyes y que esas leyes eran las más generales y las más simples, las más «económicas» en suma, las más «rentables», pues había llevado la reflexión económica hasta demostrar que Dios, como todo propietario, se había conseguido el mejor granjero, el mejor intendente para administrar el mundo: san Miguel. El reverendo padre no sabía cómo reaccionar a ese homenaje que probaba, como debía decirlo más o menos con estas palabras Jaurès, «que un poco de religión aleja del mundo

profano, pero que mucha religión puede acercarnos a él». El reverendo padre Malebranche estaba un tanto desconcertado. ¡Un hombre que quería apostar cara y había apostado cruz! Salió de allí tembloroso de dudas sobre la naturaleza de su filosofía, sobre todo después de que intervinieran Marx y Weber, preguntándose qué puede ser la filosofía para contaminarlo todo así, incluso la religión, a espaldas de quienes la confeccionan «para mayor gloria de Dios». Esa sesión hizo soplar un viento extraño sobre los espíritus: como si los presentes descubrieran que pueden existir relaciones invertidas entre la filosofía y la religión y, detrás de esos vínculos, realidades indispensables para la filosofía, pero *no filosóficas,* como la economía política. Como si descubrieran, al mismo tiempo, que puede haber acontecimientos en la filosofía, aunque esta sea «eterna». Silencio. En el cielo, las estrellas callaban.

Creo que fue un poco más tarde cuando las palabras subieron de tono, una noche en que Wolff se encaró con Kant para decirle: «Me has cubierto de elogios, a mí y a todos los demás, pero fue para poder aplastarnos mejor con tu pretensión». «¿Yo –dijo Kant–, el hombre más pacífico que ha dado la tierra, el hombre de todos los hombres que solo ha hablado bien del hombre?» «¿Cómo? –insistió Wolff–, ¿no has escrito tú que éramos todos metafísicos y que éramos todos filósofos y, por eso mismo, como lobos para el hombre, en guerra perpetua unos contra otros? Tú nos tratas como si fuéramos perros que se desgarran en un patio y el colmo de todo es que mezclas la filosofía con esas rencillas accidentales escribiendo negro sobre blanco que la filosofía no es sino un campo de batalla.»

«Es muy justo –intervino Lenin–, todos los filósofos están en guerra. Y detrás de la lucha filosófica, está la lucha de clases.»

«Haya o no lucha de clases –dijo Wolff–, a este señor (y señalaba a Kant con el dedo) que nos trata como a perros rabiosos, se le ha metido sencillamente en la cabeza que él, y solo él, posee el secreto de la paz perpetua, no solamente en política, sino también ¡en filosofía! Ya lo verán cuando publique sus opúsculos. El señor lleva para sí la mejor parte: la guerra es para los demás, pero la paz es para él y, cuando él haya hablado, ¡silencio en las filas! Como si él mismo no estuvieran desatando, con su spinozismo disfrazado, la peor de las guerras posibles: la del ateísmo. Por lo demás, eso no ha tardado, Fichte, Schelling, Hegel nos han mostrado ¡lo que valía su paz filosófica!»

Wolff estaba fuera de sí y el rumor iba elevándose en el grupo. Como Lenin era quien lo había apoyado, finalmente fue el que recibió los golpes: «tú escribiste que los filósofos eran sirvientes de la burguesía». Aquello era bastante serio pues, entre Wolff y Kant, a fin de cuentas, era todavía una cuestión de

moral, pero, con Lenin, se trataba de política. Y cuando las clases sociales aparecen en el horizonte de la memoria o del olvido, las pasiones se desatan. Pero, contrariamente a lo que se pensaba en aquel momento, Lenin no estaba solo en su campo. Se vio entonces al gran Maquiavelo, a quien la historia había cubierto de injurias por haber dicho la verdad, defender al hombrecillo lanzando a quien quisiera recogerlo el reto de probar que el poder reposa en algún otro lugar que no sea la lucha de clases. Salió Hobbes a explicar que todo el mundo lo había detestado por haber intentado presentar en el *Leviatán* la teoría de la dictadura de la burguesía. Seguidamente, se oyó a Spinoza explicar cómo los peces se comen unos a otros, empezando por los más grandes, y cómo los hombres, esos peces de pasiones tristes, son tan peces como los otros. Y Spinoza, que sabía algunas cosas más allá de Maquiavelo y Hobbes, dijo simplemente: «Pero, ¿no habéis notado nunca que siempre son los mismos que odian a los mismos y que, hasta en filosofía, son siempre los mismos quienes comienzan y que lo que habla en ese odio es la política, la política de los poderos y los ricos?». También dejó oír su voz Rousseau, otro mal querido, quien evocó el origen de la sociedad y el contrato de impostura que los ricos hicieron suscribir a los pobres para arrancarles su sumisión… «y, ¿qué hacen los filósofos? Son los sacerdotes del poder». Hegel mismo abandonó su silencio para recordar –y dio, por supuesto, la referencia, en los *Principios de la filosofía del derecho,* muy citado, ¿lo conocéis?– que de un lado hay una inmensa acumulación de riqueza y, del otro, de miseria.

Tal vez la partida no estuviera ganada, pero todos ellos tuvieron que volver a hacer silencio. Y, para sorpresa general, se oyó a Lenin.

«Con gusto les contaré una historia –dijo Lenin–, una historia insignificante, una historia de campesinos rusos. Debéis representaros que los hechos se desarrollan en la estepa negra, en una aldea pequeña como todas las demás donde los miserables viven en las isbas. Es la larga noche de invierno y todos duermen. Todos menos Anton, el anciano, que se ha despertado sobresaltado por los golpes redoblados de alguien que llama a la puerta de su isba. La aurora se elevaba apenas de las brumas de la noche. Anton maldijo con todo el vocabulario que le vino a la cabeza por tener que levantarse de la cama y terminó por abrirle a ese joven retrasado de Groucha que parecía fuera de sí: "¡Ven a ver! Pero, ¡ven a ver!". Y se negaba a decir qué. Anton finalmente lo siguió por los caminos nevados hasta su campo, donde se erguía el árbol más bello de la región, un roble gigantesco de donde colgaban a los ladrones. "¡Mira lo que me han hecho!", gemía el joven. Anton miró. Y vio el roble, una rienda larga y en el extremo un

asno apacible que esperaba en el frío lo que puede esperar un asno escarchado. "¡Ah, malditos! ¡Han atado mi roble a un asno! ¡Y no consigo desatar mi roble!..." Con calma, Anton se acercó al árbol y desató al asno. "Imbécil, no era complicado, ¿no? No era tu roble lo que había que desatar, sino al asno".»

Todos buscaron vanamente qué había querido decir Lenin.

«Me ha gustado esta historia», dijo el Extranjero. Y después de reflexionar un instante, dijo: «Me parece que a veces, para resolver un problema, hay que saber cambiar los términos, ¿no? ¿No es lo que hacen Lenin y todos los que han hablado por él? Yo soy Extranjero, de modo que puedo deciros: vosotros tenéis extrañas convenciones en vuestra filosofía occidental que me resultan chocantes y que vosotros tomáis como se presentan. Ellos cambian los términos del problema…».

«Imbécil», musitó Sócrates.

En resumidas cuentas, la cosa iba más o menos así. Uno no sabía nunca hacia dónde iba, pero siempre iba a alguna parte o a ninguna. Lo que le hacía decir a Dietzgen que la filosofía es «el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte». Eso no falla. Todo el mundo miraba entonces a Heidegger, que se decía campesino pero no estaba contento. «Vosotros no me habéis comprendido bien» y se embarcaba en explicaciones muy difíciles de seguir, que retomaba interminablemente hasta que uno sintiera que tenía algo importante que decir sobre la filosofía como destino de la razón «occidental». Los más irritantes eran esos que se retiraban antes de que terminara la discusión, justamente en esos instantes, como suspendidos, en los que uno podía sentir claramente que la cuestión no estaba aún resuelta, pero que los participantes estaban muy cerca, en zona «caliente». Es el momento, ahora o nunca, de quedarse en el lugar. O, desgracia de Dios, en esos momentos, la mayoría de los religiosos encontraban la manera de escaparse para ir a hacer sus oraciones, los políticos para asistir a una reunión, Kant encontraba el modo de huir por la tangente para satisfacer no se sabía muy bien qué necesidad de la razón y Hegel comenzaba a tener tics en el mentón, que estaban indicando con toda evidencia que tenía cosas muy importantes que decir, pero siempre era porque tenía que irse, pues «*Frau* Hegel lo esperaba en casa».

¿Qué hacer sin todos ellos? Hubo pues que proceder de otro modo.

Al comienzo, se había convenido levantar un acta de todas las sesiones al final de cada una y para ello se había contratado a un buen secretario que debía tomar notas. Al final, se le entregaría la totalidad de los registros al editor Maspero para que se encargara de publicarlos. Imposible. Con todos los que se

escurrían (no he citado más que algunos ejemplos convenientes, pues no olvidemos que un filósofo también es un ser humano), hacía falta otro procedimiento, seguramente menos analítico, pero ¿qué quiere usted? Se perdería ese matiz de desorden, pero al menos tendríamos un texto.

Se acordó pues suprimir todos los aspectos más vivaces de los debates, lamentablemente, todas las intervenciones personales, el circuito hablado, la provocación, lo imprevisto, todos los personajes del Jardín (como el acceso era libre, eran innumerables, conocidos y desconocidos), para confiar al Secretario la tarea de idear una especie de resumen de lo dicho, con la condición de que uniera los puntos dispersos y restaurara una unidad tácita que no traicionara demasiado el proyecto inicial de intercambio desordenado.

Ya verán: probablemente quede algo en el giro intempestivo de un discurso que a menudo trata a la filosofía como su propio mito. Una manera de tomarla con la mayor seriedad posible: su necesidad.

1[1]

Nuestra experiencia nos pone de entrada ante una pregunta previa: ¿cómo exponer la filosofía? ¿Exige la filosofía formas de exposición propias?

Sabemos que los filósofos han dado a la exposición de su pensamiento formas muy variadas, que van desde el diálogo (Platón, Berkeley, etcétera) al cuento (Voltaire) y hasta a la novela (la *Utopía* de Tomás Moro), lo que permitiría decir que han cubierto el conjunto de los géneros literarios. Pero también sabemos que la mayoría de los filósofos, y entre ellos casi todos los grandes, han elegido otras formas de exposición muy diferentes, que van desde la demostración de estilo geométrico (Spinoza en la *Ética*) a la deducción de tesis (santo Tomás en la *Suma teológica,* Kant en la *Crítica de la razón pura*), a una meditación que siga rigurosamente «el orden de las razones»[2] (Descartes), etcétera. En este caso, ya no se trata de géneros literarios, sino de formas de exposición del carácter más formal y científico posible.

Esta vacilación no deja de tener su significación filosófica. Pues una de las cosas que están en juego en esta decisión es lo que Kant llamaba la posibilidad de una forma de exposición popular de la filosofía. El mismo Kant, después de haber expuesto rigurosamente sus tesis en sus grandes *Críticas,* trató de explicarlas en un género filosófico más popular, pero sin gran éxito, y llegó a la conclusión de que la filosofía ofrece una resistencia muy particular a esa forma de exposición[3].

---

[1] Nota sobre el establecimiento del texto: hemos respetado con la mayor fidelidad posible el texto original, con excepción de las faltas de ortografía manifiestas que hemos corregido; las singularidades tipográficas, en cambio, han sido reproducidas: así, «dios» aparece a veces en mayúscula y otras en minúscula.

[2] «Es notable en todo lo que escribo que no sigo el orden de las materias sino solamente el de las razones […].» Carta a M. Mersenne del 24 de diciembre de 1640, citada en M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I: *L'Âme et Dieu,* segunda edición (1968), París, Aubier, reed. 1991 (1.ª ed. 1953), p. 20 [ed. cast.: *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monte Ávila, 2005].

[3] I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* ed. y trad. de V. Delbos, trad. revisada por A. Philonenko, París, Vrin, 1980, p. 79. «Es, indiscutiblemente, muy loable descender tam-

Esta conclusión encierra también su paradoja puesto que todo filósofo, con excepción de los pensadores verdaderamente aristocráticos, y no siempre, piensa más o menos que «todos los hombres son filósofos» (Gramsci[4]) y, por ende, que hasta la filosofía más abstracta puede ponerse al alcance de las personas corrientes que sepan leer y escribir. Todo proyecto de filosofía popular[5] se halla cogido en una contradicción: por un lado, la filosofía debe poder exponerse a toda persona que piense y, por otro lado, es difícil ponerla al alcance de todas las personas sin traicionarla.

Podemos decir ahora que esa dificultad no es una ilusión, sino que constituye claramente una cuestión filosófica. Debemos tomarla en serio y darle, llegado el momento, una respuesta justa.

Mejor aún, desde ahora, debemos anticipar esa respuesta para poder dar a nuestra exposición de la filosofía una forma que la ponga realmente al alcance del lector medio, con la condición de que ese lector quiera prestarnos un mínimo de atención y dedicar una verdadera reflexión a lo que vamos a decir. Por ello, debemos anticiparnos mediante la práctica a la respuesta teórica que será dada en el momento oportuno. Y podemos decir, desde ahora, que esta anticipación es lo propio de la filosofía, pues la filosofía siempre se precede a sí misma. Esto es algo que también deberemos explicar llegado el momento.

Todo lo que acabamos de decir supone, evidentemente, cierta concepción del lenguaje filosófico. Los filósofos son famosos por inventar y utilizar términos abstractos que no tienen ningún uso fuera de la filosofía. Para tomar uno

---

bién a los conceptos populares cuando uno ha logrado primero elevarse […] a los principios de la razón pura. Proceder así es *fundar* primeramente la doctrina […] y luego, una vez que esta está firmemente establecida, hacerla *accesible* mediante la vulgarización […]; verdaderamente no hay nada difícil en hacerse entender por el común de la gente cuando para hacerlo uno renuncia a toda profundidad de pensamiento, pero, en ese caso, lo que resulta es una repugnante mezcla de observaciones amontonadas sin orden ni concierto y de principios a medio razonar; los cerebros vacíos se nutren de ella porque, a pesar de todo, les deja algo útil para el parloteo cotidiano; pero los espíritus penetrantes solo encuentran allí confusión […]» [ed. cast.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2005].

[4] «¿Qu'est-ce que l'homme?», en A. Gramsci, *Textes,* ed. de A. Tosel, trad. de Tosel *et al.*, París, Éditions sociales, colec. «Essentiel. Le marxisme au pluriel», 1983, p. 133. Véase «La question des intellectuels, l'hégémonie, la politique», *ibid.*, p. 243-244. «Todo hombre es un "filósofo", un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral consciente, por lo tanto, contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo, es decir, a engendrar nuevos modos de pensar.»

[5] Tachado: «y, por tanto, también el presente proyecto de iniciación a la filosofía».

solo de esos términos (pero son numerosos), Kant y Husserl hablan, por ejemplo, del «sujeto trascendental». Ambos filósofos entienden por tal no un sujeto como usted o como yo, que somos sujetos psicológicos, jurídicos, morales, políticos, empíricos, es decir, finitos y mortales, sino una suerte de realidad que tiene la forma de un sujeto, pero que escapa a toda determinación empírica o, mejor dicho, que es la condición de posibilidad a priori (¡otro término propio de la filosofía!). También tendremos que preguntarnos por qué los filósofos sienten la necesidad de acuñar tales términos que solo les pertenecen a ellos.

Pero los mismos filósofos emplean además términos filosóficos que esconden lingüísticamente términos de la lengua corriente (se escriben de la misma manera). Por ejemplo, Dios, el sujeto, la moral, la ciencia, el alma, el cuerpo, etcétera. No hay que dejarse engañar por esa identidad lingüística. Pues las más veces, cuando los filósofos utilizan esos términos en sus discursos propios, tales palabras no tienen exactamente el mismo contenido semántico que cuando se las emplea en el lenguaje corriente: tienen un sentido diferente. Y por ese uso entrevemos un carácter muy importante del lenguaje de los filósofos. Las palabras que emplean (sean propias, o que pertenezcan también al lenguaje corriente) adquieren su sentido, no tanto del uso corriente como *del uso propiamente filosófico* de esos términos. Más precisamente, adquieren su sentido propio, filosófico, del contexto del discurso filosófico donde «cumplen su función». O, mejor aún, adquieren su sentido propio de las relaciones necesarias existentes entre los diferentes términos en el interior del pensamiento filosófico. Así, en toda filosofía, hay lo que podríamos llamar un sistema riguroso que relaciona necesariamente el sentido de cada término con el conjunto de los otros términos.

Naturalmente, no estamos hablando aquí de cualquier término, de cualquier palabra auxiliar, sino de las palabras esenciales para la constitución del sistema de pensamiento filosófico considerado. Y, para claridad de la exposición, llamaremos a esos términos, a esas palabras, *categorías,* expresión que proviene de una palabra griega que significa juzgar-condenar. Así, pueden considerarse categorías los términos dios, alma, cuerpo, sustancia, tiempo, lugar, espacio, materia, espíritu, sujeto, yo, mundo, universo, percepción, conocimiento, bello, bueno, moral, práctico, respeto, poder, política, economía, conciencia, autoconciencia, inconsciente, etcétera, con la condición, repito, de tomar esos términos en su acepción propiamente filosófica, es decir, *en el sentido que le imponen las relaciones que mantienen necesariamente con el sistema de los demás términos en un pensamiento filosófico.*

Solo si se cumple esta condición –que no se cumple tan fácilmente– puede el vocabulario de las categorías filosóficas llegar a ser accesible a los no filósofos de profesión, y solo entonces será posible una iniciación popular a la filosofía. Haremos todo lo que esté en nuestras manos para asegurar el «paso» entre el sentido corriente de las palabras y el sentido filosófico de las categorías, ofreciendo en cada ocasión las razones últimas de ese «paso», de esa diferencia y de esa semejanza en la diferencia. Pero no podemos ocultarle a nuestro lector que esa empresa exige de él un esfuerzo de colaboración y de reflexión. A falta del cual nuestras explicaciones, por cuidadosas que sean, «girarían en vacío» o «quedarían flotando en el aire».

Si se da la condición de ese contrato mutuo, podemos avanzar en el tema que nos ocupa.

2

Comenzaremos nuestra exposición de la filosofía por cualquier tema. Esta es una decisión profundamente filosófica que no tiene nada de arbitrario. Pero declarar de entrada que uno puede comenzar la filosofía por cualquier parte ya implica razones filosóficas que dividen de inmediato a los filósofos entre sí y oponen a unos contra otros. Primer signo que nos permite sospechar que los filósofos son de naturaleza particularmente susceptible.

En la historia de la filosofía, encontramos, efectivamente, toda una tradición que sostiene firmemente la idea de que la filosofía, lejos de poder comenzar por cualquier parte, debe empezar, en cambio, por un objeto o un término *que constituya por derecho propio su comienzo absoluto.*

Para dar un solo ejemplo[1], repetido de otras cien maneras de apariencias muy diferentes, sabemos que Descartes exige que uno siga un orden absolutamente riguroso para llegar a conquistar la verdad. Ese orden comienza aparentemente reconociendo verdades de todo el mundo, las de la opinión (Platón decía: de la *doxa*[2]), que Spinoza detalla en verdades obtenidas por rumores y por experiencia vaga[3]. Pero lo hace para destacar que esas «verdades» nos engañan constantemente (errores de sentido) y, por tanto, para recusarlas. *Si Descartes comienza por ellas, lo hace para prohibir que se empiece por ellas:* no es que algunas no puedan ser verdaderas, pero como uno no puede estar absolutamente seguro de que siempre lo sean, si queremos sustraernos al escepticismo, hay que suponer

---

[1] *Les Méditations métaphysiques, les Objections et les Réponses*, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques,* ed. de F. Alquié, corregido por D. Moreau, t. II: *1638-1642*, París, Classiques Garnier, colec. «Textes de philosophie», 2010, pp. 404 y ss.

[2] Platón, *La República*, V, 476 *d* y ss; *Menón*, 85 *c-d*.

[3] B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* bilingüe, ed. y trad. de A. Lécrivain, París, GF-Flammarion, 2003, § 19, p. 74-75 [ed. cast.: *Tratado de la reforma del entendimiento,* Madrid, Alianza, 1988]; *Éthique,* bilingüe, presentado y trad. por B. Pautrat, París, Seuil, reed. 1999, Livre II, Proposition XL, Scolie II, p. 166-169.

que *todas son dudosas,* es decir, hay que proceder manteniendo una duda sistemática, hiperbólica (= por exceso) que dé garantía absoluta contra toda falsedad. El resultado de esa primera duda es conservar como verdad solo aquello de lo que uno no puede dudar: no las verdades «compuestas», sino las verdades absolutamente *simples,* las «naturalezas simples» que escapan a la confusión de una composición cuyos elementos pueden ser falsos y que se dan en la transparencia de la intuición, entre ellas las verdades matemáticas que son también las de la física matemática. Estas verdades simples hasta escapan al vértigo del sueño, pues *un geómetra puede inventar una verdad mientras duerme,* ¡si es simple y clara!

Alguien podrá decir: este es pues para Descartes el comienzo absoluto de la filosofía, las ideas simples de las matemáticas. Pero es una apariencia, pues el simple hecho de la evidencia no basta, no alcanza el derecho a ser considerada por el filósofo. Y, para revocar esta apariencia de «derecho», Descartes forja la hipótesis de un «Genio Maligno», es decir, de un Dios tan poderoso que podría engañarme en lo que sin embargo percibo con toda evidencia, hacer que dos más dos sean cuatro para mí, aunque en realidad sean cinco, hacer que yo crea en la existencia de los cuerpos, mientras que solo existiría su idea en mi espíritu, etcétera. La duda hiperbólica se vuelve entonces metafísica. Debo extender mi duda a eso mismo que concibo como verdadero, es decir, debo dudar hasta de la verdad de las esencias matemáticas y de la existencia de los cuerpos que conozco en virtud de la física matemática. Si absolutamente nada escapa a la duda, ¿de qué puedo estar seguro? De la condición absoluta que permite esa duda misma, esto es: *que, para dudar, me hace falta pensar* y, *para pensar, me hace falta existir:* «dudo, luego pienso, pienso, luego existo». *He aquí, pues, el comienzo absoluto, aparentemente alcanzado.*

Pero ese comienzo sería un fin si yo no saliera de la prisión del cogito. Debo remontarme entonces a ese Dios, cuya supuesta malignidad me ha permitido ganar esa única certeza y, a partir de la idea que tengo de él, como a partir del ser que soy, sustancia pensante afectada por esta idea, demostrar su existencia y descubrir sus perfecciones. De este modo, estaré seguro de que *el engaño, al ser nada pura, no puede corresponder a ese Dios que es todo ser,* y perfecto, y no podré dudar de que todas las verdades matemáticas que poseo sean verdaderas ni de que los cuerpos exteriores, cuya idea simple tengo en el entendimiento, existan. La ciencia matemática de la que dispongo quedará así garantizada como verdadera *y* como la ciencia del mundo de los cuerpos.

Esta distinción entre la certidumbre matemática y la certidumbre metafísica (la de la perfección de dios) es capital. Pues le permite a Descartes afirmar a la vez

que un niño puede concebir todas las verdades de la geometría (aun sin haberlas sometido a la duda hiperbólica o metafísica), puesto que son verdaderas, y que «ningún ateo puede ser geómetra»[4], pues para estar absolutamente seguro, metafísicamente hablando, de la validez de las mismas verdades, hay que reconocer la existencia de Dios y toda su omnipotencia y total perfección. De este modo habría, a la vez, verdades en estado natural, a las cuales todos los hombres pueden acceder, y la verdad filosófica que, por el rodeo del Genio Maligno, da fundamento en derecho a todas las verdades naturales. Pero esta última verdad solo es accesible para el filósofo que ha seguido el orden de las razones y que, por la meditación siempre renovada, es decir, siempre rememorada (pues el instante de la evidencia es fugaz), ha alcanzado a comprender el fundamento absoluto de toda verdad.

La cosa parece evidente por sí misma. Sin embargo, puede observarse el carácter por completo paradójico de la exigencia que impone a la filosofía un comienzo absoluto. Pues si se considera atentamente el razonamiento de Descartes, ese comienzo absoluto no deja de huir delante de su exigencia. Uno comienza por las verdades más comunes, pero lo hace con el propósito de revocarlas, de ponerlas en duda, a favor de, únicamente, las verdades matemáticas, que son absolutamente ciertas, puesto que son simples. Pero, en ese mismo proceso se está poniendo en duda, revocando, ese «hecho» mismo de su evidencia (y, digámoslo, de su fecundidad en la práctica de una ciencia que existe), como si tuviera necesidad de una garantía suplementaria. Se elabora entonces la hipótesis de un Dios omnipotente y solapado que podría engañarnos hasta en estas evidencias y, de ese modo, también se las revoca poniéndolas en duda. Alcanzamos la certeza absoluta de «pienso, luego existo» de la existencia de una sustancia pensante, pero tan prisionera de esa certeza que, para poder otorgarle la garantía que posee una ciencia objetiva, hace falta, una vez más, desplazar el comienzo absoluto y pasar del cogito a Dios.

En la meditación, el comienzo absoluto de la filosofía retrocede así perpetuamente, para descubrirse finalmente en Dios. Entre la exigencia del comienzo absoluto y la manera en que *comienza* realmente la filosofía (escrita) existe, pues, la paradoja de un desplazamiento inevitable. Y esa primera paradoja descubre entonces una segunda: que ese Dios al que uno finalmente llega detrás de

---

[4] R. Descartes, *Les Méditations métaphysiques, les Objections et les Réponses*, cit., «Méditation cinquième», p. 477. Véanse además «Réponses aux secondes objections», *ibid.,* p. 565, y «Réponses aux sixièmes objections», *ibid.,* p.868.

los falsos comienzos *no hace sino garantizar, sin cambiar nada de su contenido,* la validez, no del primer comienzo (las ideas de todo el mundo), sino del segundo (la verdad objetiva de las matemáticas y la existencia del objeto de la física matemática) *y hasta del primero* (pues si los cuerpos existen, el sentimiento que une mi cuerpo al mundo contiene alguna verdad). Veremos cuál es la función de todo ese «gran aparato» que Gassendi[5] ya le reprochaba a Descartes: formalmente puede parecer puro artificio, *una máquina que,* literalmente, *no produce nada.* Sin embargo, esa nada filosófica desempeña un papel importante en la defensa de ciertas ideas que hay que garantizar para imponerlas en un mundo dominado por ideas muy diferentes: casualmente, por la idea de Dios.

Podrá observarse que esta exigencia de un comienzo absoluto no reserva a la filosofía la propiedad exclusiva de toda verdad, puesto que, al contrario, las filosofías que la invocan reconocen la existencia de verdades comunes –directamente accesibles, por ser heredadas de la historia, de la tradición, del hábito y de la práctica sensible– a todos los hombres. Por otra parte, es un rasgo común a todas las escuelas filosóficas no reservarse la exclusividad de la posesión de la Verdad, que dejaría al hombre común desprovisto de todo conocimiento ya sea vulgar, común, precientífico, científico, ya sea incluso filosófico. Todas las filosofías tienen en cuenta, aun cuando parezcan hacer abstracción de ella, la realidad del mundo real y la práctica de los hombres que la habitan, así como las verdades que estos poseen. Este dato, de apariencia extraña, debería atraer nuestra atención. Y deberíamos buscar las razones que hacen que muchas filosofías reivindiquen su exilio del mundo, cuando en realidad tienen muy en cuenta su existencia y las diferentes prácticas humanas.

Tomemos un solo ejemplo que es particularmente elocuente: la filosofía de Platón, que es una de las que pretenden estar más retiradas del mundo sensible, es también la que hace intervenir, en sus *Diálogos,* la mayor cantidad de prácticas imaginables: la del herrero que trabaja el fuego, la del artesano, la del remero, la del navegante, la del pescador de caña, la del orador, la del político, la del esclavo, la del sacerdote, la del artista, etcétera. Explicaremos esta paradoja extraordinaria llegado el momento. Tenga o no un comienzo absoluto, la filosofía está habitada por el mundo.

---

[5] P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica/Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses,* bilingüe, ed. y trad. de B. Rochot, París, Vrin, 1962, p. 80. «[…] cuando llegué, después de una primera lectura de sus *Meditaciones,* a ese pasaje en el que esperaba encontrar alguna verdad inédita hasta ese día […], exclamé: "Dios mío, la novedad que había que buscar por medio de tan gran aparato y con tanto esfuerzo, es… ¡que usted existe!".»

3

Ahora bien, frente a esta tradición que quiere que la filosofía tenga un comienzo absoluto, existe otra tradición que declara que la filosofía no tiene ningún comienzo absoluto y que, en consecuencia, puede, y hasta debe, empezar por cualquier cosa.

Este es un principio de la filosofía de Hegel, quien se pone a filosofar a partir de cualquier cosa y llega al extremo –como lo vemos en el comienzo de la *Lógica*[1]– de hacerlo a partir de la noción más vaga y más vacía, el ser, que se revela, como inmediatamente muestra Hegel, idéntico a la nada. El ser no es nada; por tanto, en filosofía uno puede, uno debe, pues, empezar por la nada, comenzar por nada. Hegel repite la misma operación en la *Fenomenología del espíritu*[2], donde comienza por aquello que se me presenta y que percibo, por cualquier cosa, "esto" que veo aquí y ahora. Y Hegel demuestra que lo así percibido aquí y ahora no es más que una generalidad abstracta, puesto que es cualquier cosa, por ende, nada. Nuevamente, la filosofía empieza por nada. Lenin retomó esta idea en sus *Cuadernos filosóficos,* donde, al comentar a Hegel, escribe: cualquier cosa, un grano de arena, la hoja de un árbol, una mercancía, «la cosa más simple» en suma, contiene toda la filosofía y toda la dialéctica, vale decir, la verdad última del mundo en su totalidad, al menos virtualmente. Y de ahí llegó a conclusiones, equivocadas en mi opinión, sobre el modo de exposición de Marx en *El Capital,* quien efectivamente declara[3] (erradamente) que comienza por «lo más

---

[1] G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, I: *La logique objetive*, t. I: *La Doctrine de l'Être, version de 1832*, ed. y trad. de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, París, Kimé, colec. «Logique hégélienne», 2009, pp. 67-72 [ed. cast. *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1976].

[2] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, ed. y trad. de G. Jarcyk y P.-J. Labarrière, t. I, París, Gallimard, colec. «Folio essais», 1993, pp. 107-120 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe, Madrid, Abada, 2010].

[3] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. de J. Roy, cronología y advertencia al lector a cargo de L. Althusser, París, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 60-61. Edición disponible en línea: http://marxists.org/français/marx/works/1867/Capital-I/index.htm.

simple», «la célula» última de la sociedad, comenzando por la mercancía cuya «teoría» expone en la sección primera del Libro I, donde (y no es casual que lo diga) escribe que, como en toda ciencia, en filosofía «el comienzo es arduo»[4]. Por cierto que resulta curioso ver esta filosofía, que parte de cualquier cosa, es decir, de nada o de cualquier cosa accesible a todos los hombres, obligada a reconocer que ese comienzo es arduo. Y no se trata aquí de la dificultad de la elección del objeto (puesto que uno puede comenzar por cualquier cosa) ni de la dificultad de la abstracción filosófica, puesto que esa «cosa cualquiera» por la que se comienza es, según confiesan el mismo Hegel y también Lenin, de naturaleza abstracta. Se trata de una dificultad de otra naturaleza, sobre la que, llegado el momento, deberemos interrogarnos.

Esta interrogación será tanto más necesaria cuanto que, para volver a Marx y de una manera más general a la filosofía materialista (si uno quiere dejar de lado el materialismo vulgar que comienza por la materia), uno comprueba, con asombro, que la exigencia más profunda de esta filosofía es también comenzar por cualquier cosa, pero con una precisión suplementaria: *que esa cosa cualquiera debe estar en movimiento.* Podría decirse, si se nos permite una comparación, que las demás filosofías toman el tren en la estación, se instalan en su asiento y ahí se quedan hasta que el tren llega a destino, mientras que las filosofías materialistas siempre toman el tren en marcha.

Esta comparación, que se parece a una parábola, posee un sentido filosófico muy profundo. Indica, en efecto, que, para las primeras filosofías, el comienzo de la filosofía en realidad no es sino un comienzo aparente, puesto que el comienzo designado como absoluto (el cogito, lo sensible, la idea, etcétera) está inscrito de antemano en un *sistema de categorías que lo precede.* Y esas categorías no son arbitrarias. Hemos hablado aquí de la estación de partida y de la estación de llegada. Filosóficamente, podemos traducir esas expresiones en las categorías de origen y de fin y decir que, para esas filosofías, la filosofía siempre debe comenzar por el origen y dirigirse hacia aquello que es su fin. Vemos así que las categorías de origen y de fin forman un par complementario, lo cual en filosofía se produce muy frecuentemente (las categorías van de a dos) y hasta podemos descubrir que, en ese par, cada una de las dos categorías posee el sen-

---

[4] *Ibid.*, prefacio de la primera edición alemana, p. 35. Véase L. Althusser, «Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*», *ibid.*, p. 19. «Marx pensaba entonces que "en toda ciencia, el comienzo es arduo". En realidad, la sección primera del Libro I se presenta en un orden de exposición cuya dificultad estriba en buena parte en ese prejuicio hegeliano.»

tido de la otra: si no hubiera fin, no habría origen; si no hubiera origen, no habría fin. La filosofía llama a ese proceso, que hace pasar así de un origen a un fin, *proceso teleológico,* del griego *telos,* que quiere decir: proceso orientado, proceso encaminado a un fin, proceso que persigue un fin, un destino y, como la persecución de un fin parece lo propio de la conciencia, proceso conscientemente orientado, conscientemente encaminado a un fin. Llegado el momento veremos qué consecuencias se pueden deducir de estas pocas observaciones.

Si consideramos, en cambio, las filosofías materialistas, de las que hemos dicho que siempre toman el tren en marcha, y si traducimos nuestra parábola en categorías filosóficas, tenemos que decir que, para esas filosofía, el comienzo de la filosofía no supone ni estación de salida ni estación de llegada, ni origen ni fin por lo tanto. En este caso, todo los elementos que acabamos de evocar (el par origen-fin, la teleología, la orientación, la finalización y hasta la conciencia del proceso) desaparecen, como categorías desprovistas de toda validez filosófica. Y en su lugar aparece una nueva categoría, bastante extraña a primera vista, pero que explica bien lo que está en juego en la parábola del tren tomado en marcha. Esta categoría es la del proceso (la marcha del tren), pero de un *proceso sin origen ni fin* (sin estación de salida ni de llegada), por ende, sin conciencia y, como uno tiene la costumbre de relacionar casi siempre la conciencia a un sujeto capaz de decir «yo», esta categoría puede denominarse «proceso sin sujeto»[5].

¿Qué quiere decir esto concretamente? Quiere decir una cantidad considerable de cosas que no es cuestión de enumerar ni examinar aquí. Pero, para dar una idea, he aquí algunos ejemplos. Quiere decir, en primer lugar, que el filósofo que cree poder comenzar por el cogito (por la afirmación «pienso»), o por la sensación o por la idea, etcétera, comienza siempre, en realidad, por una noción que no lo ha esperado para comenzar, que tiene todo un pasado, no solamente un pasado filosófico (san Agustín ya había «descubierto» el cogito[6] mucho antes que Descartes), sino además todo un pasado histórico (la humanidad siempre ha experimentado sensaciones y ha edificado sobre su base una matemática práctica, luego una matemática teórica, mucho antes de que tal o cual filósofo, Platón

---

[5] L. Althusser, «La querelle de l'humanisme», *Écrits philosophiques et politiques,* ed. de F. Matheron, París, Stock/IMEC, t. II, 1995 (1967), p. 453. «Marx debe a Hegel esta categoría filosófica decisiva, el *proceso*. Y le debe aún más […], le debe el concepto de *proceso sin sujeto*.» Véase «Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*», cit., p. 21.

[6] *De Trinitate/La Trinité*, trad. de P. Agaësse*,* ed. de Agaësse y J. Moingt*,* en S. Agustín, *Œuvres: Deuxième série,* t. XVI, París, Desclée de Brouwer, colec. «Bibliothèque augustinienne», 1991, Livre X/x, § 14-16, pp. 148-153.

o Descartes, decida «comenzar por una idea verdadera»). Por lo tanto, esto quiere decir que el filósofo que procede como acabamos de decir se entrega ante nuestros ojos a una *simulación.* Finge creer que el comienzo por el cual hace empezar la filosofía es absoluto, cuando sabemos muy bien (y lo más sorprendente es que él mismo también lo sabe) que ese comienzo es relativo. ¿Por qué la filosofía, al menos este tipo de filosofía (idealista), tiene necesidad de este ardid? Lo veremos más adelante.

4

Pero eso no es todo. En efecto, no se trata solamente de establecer por dónde *comienzan* los filósofos idealistas su filosofía. Antes de escribir su filosofía, son ya filósofos y, como tales, piensan comenzar algo importante. Basta trasponer los términos anteriores para descubrir lo que piensan. Piensan que *la filosofía como tal es el comienzo absoluto,* lo absoluto. Y, partiendo de esa idea, dividen el mundo en dos: de un lado, todo lo no filosófico; del otro, la filosofía. De un lado, pues, la filosofía que es comienzo absoluto, que es absoluta, sentido absoluto, origen absoluto, fin absoluto; del otro lado, todo lo no filosófico, es decir, en realidad, toda existencia concreta, material, científica, social, afectiva, religiosa, etcétera, de la humanidad.

Cuando uno lo dice así, parece enunciar una proposición casi monstruosa. Pero todos los que han practicado las filosofías idealistas (y los materialistas vulgares que, desde ese punto de vista, están del mismo lado) saben que esta proposición es verdadera y que lo propio de la filosofía idealista es pretender estar en posesión de la verdad, no solo de las cosas, sino de la verdad de todas las verdades existentes. Esta posesión puede adquirir formas variadas, es universal. Para mencionar un solo ejemplo, podemos decir que para los filósofos idealistas, la filosofía posee la verdad de una ciencia, pero de una Ciencia superior (que la palabra griega *episteme* y el término alemán *Wissenschaft* traducen bastante bien) que en sí está por encima de todas las ciencias y es fundamento no solo de su verdad, sino de su existencia. Lo vemos en Platón, cuya filosofía, que es ahipotética, es decir que prescinde de hipótesis, está por encima de las ciencias (las matemáticas) que, por racionales y abstractas que sean, tienen necesidad de hipótesis para existir y no pueden fundar sus propias hipótesis, que la filosofía funda en su lugar. Lo vemos en Descartes, quien utiliza otra metáfora y dice que la metafísica es como el tronco de un árbol, cuyas diferentes ramas son las diversas ciencias. Lo vemos también en Hegel, quien declara que la filosofía es la ciencia de la Razón *(Vernunft),* quien asigna a las diferentes ciencias

conocidas su objeto y su método, puesto que esas mismas ciencias comienzan por objetos simplemente *dados,* no fundados, perdidas como están en la abstracción del Entendimiento *(Verstand),* etcétera.

Y si vamos aún más lejos, si consideramos no ya la función del comienzo absoluto que el idealismo confiere a la filosofía, si consideramos la relación entre esta filosofía y la historia concreta, real, vemos pues cómo se repite el mismo razonamiento. El idealismo piensa seriamente que la historia comienza por la filosofía y, como –en esta concepción– la filosofía y la historia no cesan de repetirse, el idealismo piensa seriamente que la filosofía está siempre en posesión de la verdad absoluta de todo lo que adviene en la historia, no solamente en la historia de las ciencias, sino también, evidentemente, en la historia de todas las prácticas humanas, en la producción económica, en los conflictos ideológicos (religiosos, morales, etcétera) y en las luchas de clase políticas. Los filósofos idealistas no siempre llegaron a escribirlo con tanta precisión, pero siempre han dado por supuesta esta pretensión. Y algunos hasta llegaron a consignarla y desarrollarla en sus obras. Citaré un solo ejemplo: el de Hegel, quien, en su *Filosofía de la historia*[1], explica larga y bastante claramente (pues aquí muestra sus cartas) que es, en efecto, la filosofía y solo la filosofía la que posee la Verdad de la historia, puesto que las diferentes épocas (momentos de la historia universal) no son sino la realización, la encarnación, de los momentos de la *Lógica* que es, en sí misma, idéntica a la filosofía. Llegados a este punto, ya no nos es enteramente posible (aunque esta posibilidad no queda excluida absolutamente) sostener, como antes a propósito de la simulación, que se trata de un mero artificio y que, en realidad, el idealismo no cree lo que dice, pues hay que ser literalmente loco para creer que la historia concreta, la historia en la que las personas trabajan, se baten, aman y mueren, es la encarnación de la Verdad filosófica. Hay que estar loco o ser religioso en el sentido de esos creyentes que toman al pie de la letra los dogmas de la creación, de la encarnación de Cristo, de su resurrección y de la redención del mundo por medio del perdón de los pecados. Pues ser religioso en este sentido, independientemente de que uno sea católico o luterano, supone que existe en alguna parte, fuera del mundo o en el mundo, fuera de la historia o en la historia, una conciencia absoluta, la de Dios, que lo ha creado todo y lo ha dispuesto todo a fin de que la historia siga, hasta en el mínimo detalles, como

---

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, ed. de M. Bienenstock, trad. de Bienenstock *et al.*, aparato crítico a cargo de N. Waszek, París, Livre de Poche, colec. «La Pochothèque», 2009, pp. 99-100 [ed. cast.: *Filosofía de la historia*, Madrid, Claridad, 2007].

quiso demostrar Bossuet[2], el plan divino de la redención. Pero, siguiendo esa línea, surge una importante cuestión: la de las relaciones entre la filosofía y la religión, a cuyo examen nos entregaremos a su debido tiempo.

Ya se puede advertir todo lo que ponen en tela de juicio las filosofías no idealistas, materialistas, al abandonar todo el aparato categórico que acabamos de revisar someramente. La filosofía materialista que se niega a creer que, en filosofía, haya un comienzo absoluto, también se niega, evidentemente, a considerar que la filosofía sea, en cuanto tal, un comienzo absoluto, la Verdad absoluta de las ciencias y de todo lo que adviene en la historia. Sostiene, en cambio, que todo lo que se produce en la historia, si bien tiene *orígenes* (es decir, una o, mejor dicho, varias causas y varios efectos) y una *tendencia,* no tiene un *origen* (comienzo absoluto, sujeto absoluto, sentido absoluto) ni un *fin* (fin absoluto, sujeto absoluto, sentido, destino absolutos). Considera pues que, para conocer lo que pasa en la historia, hay que desembarazarse de todas estas categorías ilusorias y «dedicarse al estudio concreto de los hechos empíricos» (Marx[3]) y de ese modo descubrir la lógica racional de ese proceso concreto. Y, al mismo tiempo, muestra que no es posible tener un conocimiento científico de ese proceso concreto, cada vez diferente y original, sin recurrir a la categoría de «proceso sin sujeto» (sin origen y sin fin), que es indispensable a la filosofía cuando esta quiere reflexionar sobre lo que ella misma es. Pues las cosas no se limitan a negar la pretensión de concebir la filosofía como poseedora de la Verdad de las cosas, de las ciencia y de la historia. Esa negación se extiende al mismo tiempo a la pretensión de declarar que el mundo y la historia no son más que la realización y la encarnación de la Verdad filosófica. En realidad, si en la historia y en la filosofía no hay ni origen ni fin absoluto, no tiene sentido dotar a la filosofía del poder exorbitante de crear el mundo (bien se trate de la Verdad de la Lógica, como en Hegel, bien de un ser todopoderoso llamado Dios) y la historia, según un plan organizado hasta en el mínimo detalle para asegurar la salvación o la perdición de los hombres. Por ello el materialismo es necesariamente un ateísmo.

---

[2] *Discours sur l'histoire universelle*, en J.-B. Bossuet, *Œuvres,* ed. de B. Velat e Y. Champailler, París, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», 1961, cap. VIII: Conclusión de todo el discurso precedente donde se muestra que hay que hacer depender todo de una providencia, pp. 1024-1027 [ed. cast.: *Discurso sobre la historia universal*, Madrid, Tradere, 2009].

[3] *L'Idéologie allemande*, trad. de M. Rubel *et al.,* en K. Marx, *Œuvres,* ed. de Rubel, t. III: *Philosophie*, París, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», 1982, p. 1200: «Hay que "dejar de lado la filosofía" […] y, como un hombre común, ponerse a estudiar la realidad […]; la filosofía es al estudio del mundo real lo que es el onanismo al amor sexual».

Si bien todo lo que acabamos de exponer es difícilmente discutible, solo nos cabe llegar a la conclusión de que la filosofía se nos presenta en una forma paradójica. Por un lado, todas las filosofías tienen en común cierta cantidad de características esenciales referentes a la naturaleza de su lenguaje, de la relación sistemática que existe entre esos términos abstractos que son las categorías, etcétera. Pero, por otro lado, las filosofías se organizan, al menos en una primera aproximación, en dos grandes campos, el campo idealista y el campo materialista, que se oponen término por término en cuestiones esenciales. Es como si, en el interior de la filosofía, los adversarios se opusieran, pero sobre la base de una realidad que les es común: esa misma filosofía que realiza así una figura de la dialéctica filosófica conocida desde Hegel y, sobre todo, desde Marx y Lenin y que se llama «unidad de los contrarios».

5

Pero, para avanzar un poco más en el tema que nos ocupa y puesto que, como materialistas, podemos comenzar por cualquier parte, interroguémonos un instante sobre las palabras que hemos empleado para designar sean los problemas de la filosofía, sean las cuestiones de la filosofía.

Hemos utilizado, cada uno a su turno, el término problema y el término cuestión. Siempre hay cierta arbitrariedad en el hecho de elegir un término y no el otro, sobre todo cuando sus sentidos son tan semejantes. Convengamos pues (reconozco que también esta es una decisión en gran parte arbitraria) en hablar de *cuestiones o preguntas* filosóficas, y no de problemas filosóficos.

Si abandonamos el término problema, ello no implica que su uso se pierda por completo en nuestro pequeño universo del lenguaje… Esta elección implica pues, en realidad, un decisión filosófica, una tesis filosófica: convenimos en hablar de cuestiones filosóficas, para reservar el término «problema» a las ciencias. Diremos, pues: en filosofía, hay preguntas y respuestas, y en las ciencias hay problemas y soluciones.

Considero que esta distinción, que ciertamente habrá que precisar, es esencial para el entendimiento de la filosofía. Si uno quiere iniciarse en la filosofía, ante todo hay que saber que *la filosofía no es una ciencia,* que la filosofía no plantea problemas como la ciencia y que no les descubre soluciones, que son conocimiento, como las ciencias, sino que la filosofía es *una práctica totalmente diferente* que hace preguntas y les da respuestas, sin que esas respuestas sean conocimientos, como los conocimientos científicos.

Nada de todo esto es simple ni fácil de explicar y por eso pido la atención del lector y le reitero que este es un punto por completo esencial. Si uno no capta este punto, está perdido en la filosofía[1].

---

[1] Althusser mismo solo «capta ese punto» después de haber defendido, en la primera mitad de los años sesenta (véase *infra* p. 186, nota 4), la tesis de la cientificidad de la filosofía marxista.

Por consiguiente, retomando expresiones que ya he utilizado alguna otra vez[2], diré las cosas de otro modo.

Diré: la filosofía no es una ciencia. La filosofía *no tiene objeto* (exterior, objetivo, existente materialmente, aun cuando su modo de existencia sea abstracto como en matemáticas), en el sentido en que se dice que la ciencia tiene su objeto.

Por más que se le dé vueltas al asunto, estas tesis son difícilmente discutibles.

Yo decía: toda ciencia tiene un objeto. Hay que agregar: su objeto es limitado. Que una ciencia tenga un objeto, es algo que todo el mundo admitirá, pero que cada ciencia tenga un objeto limitado es una proposición mucho menos reconocida. Y, sin embargo, es absolutamente esencial para comprender las ciencias y la historia de las ciencias. Dije alguna vez que la fundación de una ciencia nueva «abría un nuevo continente al conocimiento científico» y daba como ejemplo el continente matemático abierto entre los griegos por un personaje tal vez mítico conocido con el nombre de Tales; el continente físico abierto por Galileo; el continente histórico abierto por Marx; el continente inconsciente abierto por Freud[3].

Hablando de *continente,* yo sugería que el objeto de la matemática, de la física, de la historia y del inconsciente son *tierras finitas:* esto no equivale a decir que la búsqueda de sus propiedades no sea infinita (toda ciencia es, en efecto, infinita en su práctica, como en la profundización de su objeto: «el átomo es

---

Esta tesis aparece atenuada en una conferencia pronunciada el 26 de junio de 1966, en la que Althusser caracteriza la filosofía marxista como «una filosofía y no una ciencia en el sentido estricto […] aunque de carácter científico» («Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste», en *Écrits philosophiques et politiques,* t. II, cit., p. 406) y termina por ser abandonada por el filósofo en la Conclusión de *La Tâche historique de la philosophie marxiste [La tarea histórica de la filosofía marxista]* (mayo de 1967). «[…] su relación orgánica íntima con la política […] distingue a la filosofía de toda ciencia.» Inédita en francés, *La tarea…* fue objeto de una publicación parcial (sin la Conclusión) en húngaro, en *Marx – az elmélet forradulma*, trad. de E. Gerö, Budapest, Kossuth, 1968, pp. 272-306, y de una publicación póstuma en inglés («The Historical Task of Marxist Philosophy», en *The Humanist Controversy and Other Writings*, ed. de F. Matheron, trad. de G. M. Goshgarian, Londres, Verso, 2003, pp. 155-220).

[2] Althusser introduce las tesis retomadas y elaboradas aquí en una serie de textos y de conferencias que datan de 1967, particularmente *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), París, Maspero, colec. «Théorie», 1974, pp. 18 y ss. Véase también *infra* p. 79, nota 1.

[3] Probablemente Althusser esté pensando en su conferencia del 24 de febrero de 1968, «Lenin y la filosofía» (en *Lénine et la philosophie* seguido de *Marx et Hegel devant Lénine*, París, Maspero, colec. «Petite collection Maspero», 1975 [1969], p. 20), en la cual se cuida sin embargo de citar la invención del psicoanálisis como ejemplo de la fundación de una nueva ciencia. Véase la nota siguiente.

infinito», como dijo Lenin), solo quiere decir que su objeto es finito, tiene límites que lo distinguen de otros objetos finitos de otras ciencias.

Esta proposición tiene un aspecto insignificante y, sin embargo, sus consecuencias filosóficas y científicas no son desdeñables. Pues, ¿qué vemos en la historia de las ciencias? Vemos que «la» ciencia, en el sentido propio del término (disciplina demostrativa de las propiedades de su objeto), nace en alguna parte, en matemáticas, y así abre un continente finito al conocimiento científico. Vemos que luego nace en otra parte otro continente: la física. Ciertamente, esa física es matemática, quiero decir, se la trata matemáticamente, pero no es matemática pura, implica un movimiento afectado por la gravedad, por la velocidad y la aceleración por tanto, que no puede reducirse a la geometría analítica de un Descartes. Concierne pues a la naturaleza *material,* que es en principio un objeto por completo diferente del espacio y los números de la geometría y de la aritmética. Y así sucesivamente. Por lo tanto, ¿qué vemos? En el interior de los continentes constituidos vemos aparecer el esbozo de regiones relativamente autónomas o bien, en el exterior de esos mismos continentes, vemos surgir, del mar de la ignorancia humana, nuevas tierras salvajes que otros sabios desbrozan y descifran y que, poco a poco, extienden su espacio y terminan por vincularse muy estrechamente con los viejos continentes existentes.

Así es como la química, nacida independientemente de la física, se vinculó con el continente de la física; como el cálculo de probabilidades, nacido independientemente de las matemáticas, se vinculó con el análisis y, en nuestros días, resultado impresionante, como la biología, nacida independientemente de la física y de la química, se ha ligado a la bioquímica. Nótese que este no es aún el caso de todas las ciencias. Si bien la Lógica formal ha llegado a ser desde hace cincuenta años una rama de las matemáticas, no podemos afirmar lo mismo de la psicología ni de la lingüística, a pesar de sus esfuerzos meritorios[4]. ¿Qué decir entonces del materialismo histórico? A pesar de todas las tentativas tendientes a vincularlo, ya sea con la física (ley tendencial de la baja de los porcentajes de ganancia asociada a la ley tendencial de la disminución de la energía o segunda

[4] Tachado: «Tampoco se puede decir que el psicoanálisis haya logrado ponerse en relación con la neuroquimiobiología del cerebro, de la cual sin embargo depende evidentemente, ni con la teoría de los aparatos ideológicos del Estado del materialismo histórico que, sin embargo, es su "vecina". Por otra parte, hay que decir incluso que el psicoanálisis, al no poder vincularse con otro continente científico, queda aún en el aire, como una tierra muy cultivada, ciertamente, pero de un modo que parece mucho más artesanal que científico. Después de todo, sabemos que la horticultura de nuestros abuelos es muy capaz de producir zanahorias, tomates y perifollo».

ley de la termodinámica), ya sea con las matemáticas (matematización de los modelos económicos), ya sea con la biología (evolucionismo de tipo darwiniano), ya sea con la psicosociología (funcionalismo), ya sea con la sociología (estructuralismo), etcétera, ese continente ha permanecido hasta hoy aislado y no se ve cómo, salvo tal vez del lado del psicoanálisis, podría instalarse una pasarela que le permitiera salir de su aislamiento forzado. Pero ya veremos que probablemente hay razones que justifiquen ese aislamiento.

Por consiguiente, esta precisión –la de que *el objeto de una ciencia es finito*– no carece de consecuencias. Permite observar con mayor claridad cierta manera de filosofar sobre las ciencias. En efecto, a la filosofía, al menos a la filosofía idealista, no hay nada que le agrade más que filosofar sobre las ciencias. Y encuentra una buena razón para entregarse a esta pasión en la ilusión de que *el objeto de una ciencia no sería finito sino que sería infinito.* Esto significa concretamente que el idealismo presta a una ciencia, a su teoría, a sus conceptos, a su método y a sus resultados, la pretensión de poder extenderse al conjunto de los objetos existentes sin ninguna excepción. Es interesante observar que esta pretensión fue afirmada por primera vez a comienzos del siglo XVII por el físico Galileo, quien escribió que «el gran Libro de la Naturaleza está escrito en signos matemáticos»[5], tesis que Descartes retomó para darle la forma del mecanismo generalizado que abarca toda realidad: toda cosa está hecha de tal modo que uno puede descomponerla en sus partes que son o bien materiales (los cuerpos de la física) o bien espirituales (las ideas y percepciones), y las relaciones de esas partes son todas simples y mecánicas. Sabemos que Descartes hacía derivar de esto la teoría de los animales máquinas[6], concebidos a imagen de los autómatas que se fabricaban en aquella época, y esperaba que la generalización del mecanismo produjera resultados decisivos en las esferas de la medicina y de la moral, una rama de la medicina a su ojos, lo que da una prueba de la imagi-

---

[5] Galileo, «L'Essayeur», en *L'Essayeur de Galilée*, ed. y trad. de C. Chauviré, París, Les Belles Lettres, colec. «Annales littéraires de l'université de Besançon», 2980(1623), p. 14. «[…] este libro inmenso que mantiene siempre abierto ante nuestro ojos, quiero decir el Universo […] está escrito en la lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas.»

[6] R. Descartes, *Discours de la méthode*, II parte, *Œuvres philophiques,* cit, t. I, *1618-1637*, V parte, p. 628. «[…] si existieran tales máquinas, que tuvieran los órganos y la figura de un simio o de cualquier otro animal sin razón, no tendríamos ningún medio de reconocer que esas máquinas no serían en todo de la misma naturaleza que esos animales […].»

nación que tenía este filósofo, imaginación que Leibniz[7] le reprochó diciendo que la física de Descartes era una «novela». Aunque luego el mismo Leibniz exageró todavía más la idea del mecanismo de Descartes, por medio de un formalismo divino que hacía del espíritu algo mucho más logrado que «el alma pensante» de Descartes, puesto que lo definía como ¡un «autómata»!

Dejo aquí este primer ejemplo de *explotación* (pues indudablemente se trata de una explotación arbitraria de cabo a cabo) de *una ciencia presentada como la verdad de toda realidad existente,* para pasar rápidamente a otras. Pues si bien este fue el primer ejemplo, desgraciadamente no fue el último. Toda la historia de la filosofía y de las ciencias rebosa de ejemplos de esta naturaleza. Citemos el experimentalismo físico que extiende su reinado durante el siglo XVIII sobre la base del método experimental y de las teorías de Newton. Citemos, en ese mismo siglo pero un poco más tarde, el probabilismo, inspirado en los trabajos de Pascal, Fermat y Bernoulli y que llegó a aplicarse (Condorcet) hasta a lo que debía llegar a ser el núcleo de las futuras «ciencias del hombre» (economía política, demografía, teoría de juegos, etcétera). Citemos la psicología espiritualista de comienzos del siglo XX, arma de guerra contra la rebelión de la clase obrera, citemos luego la sociología de Comte y de Durkheim que vino a prestarle mano dura, citemos la economía política, cuya influencia fue extraordinaria durante todo el siglo, puesto que le sirvió de modelo al mismo Freud, sin hablar de la física, de la química y de la biología, también contaminadas por ella. Citemos el energetismo de Ostwald, quien concebía todo desde el punto de vista de la energía, ante todo la materia, pero también (¡naturalmente!) las relaciones sociales. Luego, con la multiplicación de los descubrimientos científicos y las imposturas científicas (las de las pretendidas «ciencias humanas», la economía política, la sociología, la psicosociología, la psicología), diversas ciencias se proponen –o algunos las presentan– como el saber capaz de unificar el conocimiento del mundo por medio de su teoría: todas a la vez, pretenden ser universales, en un ballet impresionante de Lógica matemática, lingüística, psicología, sociología, psicoanálisis, física, química, biología, matemáticas, economía política y hasta… marxismo.

---

[7] Carta no fechada (¿1679?) a un destinatario desconocido (¿el duque Jean-Frédéric de Brunswick-Calenberg?) en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y la Akademie der Wissenschaften de Gotinga, II serie: *Philosophischer Briefwechsel*, ed. de Leibniz-Forschungstelle de la Universidad de Münster, t. I, Berlín, Akademie, reedición 2006, p. 782. «[…]muy pronto quedará olvidada la bella novela de la física que él [Descartes] nos ha dado.» *Idem, Essais de Théodicée*, ed. de J. Brunschwig, París, Garnier-Flammarion, 1969, § 403, p. 354.

En realidad, el materialismo histórico mismo no escapa al contagio universal. Por otra parte, quienes le hacen desempeñar ese papel a menudo son no marxistas que toman la ciencia fundada por Marx por una filosofía capaz de explicarlo todo. Pero también hay marxistas que dan la mano a esta impostura. El resultado es doble: por una parte, el supuesto marxismo pretende explicarlo todo, desde los fenómenos del inconsciente (Reich) y los fenómenos estéticos (Lukács) a la filosofía (Plejánov), y hasta las matemáticas (Casanova) y la física, cuando no es la lingüística (Marr, rigurosamente retomado en su tiempo por Stalin[8]) y hasta la medicina; y, por la otra, ese mismo marxismo está hasta tal punto alejado del materialismo histórico que con todo derecho se puede decir que esa ciencia «ha desaparecido» (como la materia antiguamente, según un físico de comienzos del siglo XX[9]). El resultado es una confusión generalizada de las ciencias, de su objeto, de su teoría, de sus métodos, de su lenguaje. Cada una habla el lenguaje de la otra. Es una auténtica Torre de Babel en la que ya nadie se reconoce. Hay, por supuesto, filósofos que logran perforar esta maraña y obtener efectos filosóficos de moda y así reproducen en la filosofía la confusión que reina en las ciencias y que las confunde cada vez más con la primera ideología que se presente. Como cada vez que se eleva y se derrumba una Torre de Babel, el que triunfa es dios y entonces oímos elevarse la voz de sus profetas, Clavel[10] o Boutang[11] o de tal o cual integrista, y la desgracia es que esos profetas no claman en el desierto, puesto que predican a una opinión subyugada por la confusión de la que ellos obtienen su edificante elocuencia. Los materialistas, por sus propias razones y los verdaderos creyentes, por las suyas, son los únicos que no quieren saber nada de ese dios que ha brotado en el estiércol de la historia humana.

---

[8] «À propos du marxisme en linguistique», en J. Stalin, *Textes,* ed. y trad. de F. Cohen, t. II, París, Éditions sociales, 1983, pp. 169-191.

[9] L. Houllevigue, *L'Évolution des sciences*, París, Armand Colin, 1908, pp. 63, 87-88, citado en Lenin, *Materialisme et empiriocriticisme. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire*, París, Éditions Sciences marxistes, colec. «Bibliothèque jeunes», 2009, p. 287 [ed. cast.: *Materialismo y empiriocriticismo (Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria),* en *Obras Completas,* t. XIV, Madrid, Akal, 1977, pp. 15-379].

[10] Maurice Clavel (1920-1979), filósofo y escritor cristiano, autor de *Ce que je crois* (1975) y *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* (1976).

[11] Pierre Boutang (1916-1988), escritor, traductor, filósofo monárquico y cristiano, autor de *Reprendre le pouvoir*, París, Sagittaire, 1977. «El marxismo nunca es más que una aberración del pensamiento verdadero, una negación de la legitimidad: no ha creado nada, ha destruido exclusivamente.»

Volvamos pues a nuestro tema: que toda ciencia tiene un objeto y un objeto *limitado.* Decir esto no es enunciar una frase vaga y válida para cualquiera ni para cualquier cosa, sino que implica fijar condiciones extremadamente precisas. Decir que toda ciencia tiene un objeto limitado que es el suyo propio significa que ha logrado identificarlo, y esa identificación está asociada a un dispositivo técnico material *experimental* que le permite que esa ciencia tenga una comprensión real sobre su objeto (el alemán expresa admirablemente el concepto, la noción verdadera de un objeto, de una realidad; la llama *Begriff,* aprehensión. El francés dice lo mismo, pero con menos fuerza, cuando habla de «*saisir*» [coger], «*concevoir*» [concebir] la realidad), someterlo a hipótesis teóricas sobre su realidad «íntima»[12] y verificar (o refutar) esas hipótesis en formas demostrativas o probatorias, como se prefiera.

Señalo aquí esta susceptibilidad de las hipótesis de ser sometidas a verificación, mediante el dispositivo experimental, para ser refutadas o desmentidas. Pues ningún científico puede saber de antemano si las hipótesis que somete a verificación quedarán confirmadas o, por el contrario, desmentidas, refutadas. La posibilidad de refutación, de desmentir las hipótesis, forma parte de toda práctica científica, de toda teoría científica por tanto. Las teorías no científicas (las ideologías teóricas), por su parte, prescinden a la vez del «criterio» de verificación y del de refutación, puesto que su objetivo no es conocer la realidad, sino imponerle su verdad, que debe llegar a ser la verdad de esa realidad.

La filosofía de Karl Popper, que actualmente goza de gran favor entre los científicos y algunos filósofos[13], se edificó hace ya cuarenta años sobre esta distinción simple y, a decir verdad, muy pobre. Popper tiene razón al hacer hincapié en el carácter refutador o la capacidad de invalidación de la experimentación[14]

---

[12] Véase B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* cit., § 95, pp. 130-131. «Para que una definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa *(intimam essentiam rei explicare).*»

[13] Entre ellos, el bioquímico y filósofo Jacques Monod, quien descubrió, con François Jacob, el ácido ribonucleico que comunica la información genética [ARNm]. Monod es autor de un prefacio ditirámbico a la *Logique de la découverte scientifique* de Popper, trad. de N. Thyssen-Rutten y P. Devaux, París, Payot, 1973 [ed. cast.: *Lógica de la investigación científica,* Madrid, Tecnos, 1962]. A semejanza de Popper, Monod cita el marxismo y el psicoanálisis como ejemplos de teorías «no refutables». Althusser analiza la filosofía «espontánea» de Monod en su *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 117-153.

[14] K. Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. de M.-I. de Launay y M. B. de Launay, París, Payot, colec. «Bibliothèque scientifique», 1985 (1963), pp. 60, 62-65 [ed. cast.: *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico,* Barcelona, Paidós, 1983].

(lo que llama el «criterio de falsabilidad»), pero se equivoca cuando afirma que uno puede declarar de antemano (en virtud de no se sabe qué principio interno de la teoría, pues, ¿quién puede pronunciarse *con antelación,* salvo si es dios, sobre la naturaleza última de una teoría?) que tal teoría es científica (porque *admite* el «criterio» de falsabilidad) y que tal otra no lo es porque *no lo admite.* La experiencia histórica (y los ejemplos abundan) muestra, por el contrario, que uno nunca puede decidir de antemano si una teoría es científica o no, vale decir, tendrá que ser verificada o refutada (desmentida) por la verificación.

Hasta puede sostenerse la idea de que existen teorías, como el marxismo y el psicoanálisis –bestias negras de Popper[15], quien escribió toda su obra filosófica para combatirlos–, que aparentemente escaparían a los «criterios» de verificación y de refutación experimental, puesto que las experiencias que se practican en esas disciplinas no puede reproducirse en condiciones absolutamente idénticas. Y es perfectamente exacto: las condiciones de experimentación del psicoanálisis (la conversación a solas del psicoanalista y del paciente en la soledad de un consultorio), así como las condiciones de experimentación de la lucha de clases (que cambian completamente según la coyuntura), escapan al modelo clásico de la experimentación matemática, física o química que cualquier hombre de ciencias puede reproducir siempre en cualquier momento y en cualquier lugar y obtener los mismos resultados (a menos que se haya dejado de lado algún parámetro).

Pero entonces, ¿qué nos obliga a creer que las condiciones de la experimentación deben ser reproducibles, es decir, ser siempre en todas partes las mismas? Sabemos, desde hace ya mucho, que las condiciones de la demostración matemática no pueden reducirse a las condiciones de la prueba experimental, puesto que los «objetos» matemáticos no son materiales, puesto que el dispositivo de la demostración matemática solo está hecho de signos escritos, puesto que, por fin, se plantea el siguiente interrogante, si las matemáticas –esa «ciencia que no sabe ni lo que es, ni lo que dice, ni de qué habla»– carecen o no de objeto; salvo que se entienda, como acaba de explicar Pierre Raymond[16], que el objeto de las matemáticas son los resultados matemáticos producidos por la prácti-

---

[15] Véase, por ejemplo, K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. II: *Hegel et Marx*, trad. de J. Bernard y P. Monod, colec. «Philosophie générale», 1979 (1945), pp. 147-150 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 2010].

[16] P. Raymond, *L'Histoire et les sciences*, París, Maspero, colec. «Algorithme», 1975, pp. 61 y ss. [ed. cast.: *La historia y las ciencias,* Barcelona, Anagrama, 1976].

ca anterior de la misma matemática, que trabaja así sobre sí misma; salvo que se entienda que el objeto de las matemáticas, si bien no es material en el sentido de la materia tratada por la física y la química, no por ello es menos real, y salvo que se entienda que, no por consistir en signos y figuras, su dispositivo demostrativo es menos real ni deja de producir pruebas reales, en un proceso en que la prueba y la demostración son una misma cosa.

Si uno saca provecho de esta constatación difícil de impugnar y si decide extender sus consecuencias a los casos del psicoanálisis y del materialismo histórico, habrá de admitir entonces que pueden existir teorías que sean directamente experimentales, aun cuando las condiciones y las formas de su experimentación difieran de las condiciones y las formas de experimentación conocidas en matemáticas y en física-química. Habrá de admitir, puesto que en cada caso se trata de coyunturas singulares (en el del análisis, el inconsciente, y, en el caso del partido político, la lucha de clases), que *la teoría de la coyuntura* debe figurar necesariamente en el rango de las condiciones que definen esas experimentaciones originales, lo que supone, naturalmente, toda una nueva elaboración conceptual.

Ahora bien, no se le ha prestado suficiente atención al hecho de que tanto el psicoanálisis como el marxismo, lejos de rehuir el debate, han tomado en cuenta lo que distingue su dispositivo experimental singular del dispositivo de las ciencias de la naturaleza, esto es, *la coyuntura,* y no solamente elaboraron una teoría de esa distinción sino que la han integrado a su práctica. En el caso del análisis, la «coyuntura» se define por las relaciones que se «fijan» y trabajan entre el inconsciente del analista y el inconsciente del analizando, y en virtud de esa «transferencia» se producen los reajustes de las fantasías del analizando. En el caso del marxismo, la «coyuntura» se define por las relaciones de fuerzas producidas por el enfrentamiento de las clases, y sobre esas relaciones de lucha se producen las transformaciones sociales. Lo que distingue el dispositivo experimental de las ciencias de la naturaleza del dispositivo del marxismo y del del psicoanálisis es que el primero está montado pieza por pieza en función de elementos *universales* perfectamente definidos *al comienzo,* mientras que en la cura analítica y en la lucha de clases son *singulares* y solo se descubren y se definen *progresivamente* en el curso de la cura y de la lucha. Pero como esta diferencia ha sido tenida en cuenta y pensada, uno puede considerar, al menos en principio, que queda anulada. Digo en principio, pues es fácil ver que la teoría analítica y la teoría marxista, a diferencia de otras prácticas científicas, son inseparables de la transformación directa de su objeto.

Retornemos pues a nuestro asunto. Si bien toda ciencia tiene un objeto y un objeto limitado, *la filosofía no tiene objeto* (en el sentido en que una ciencia tiene un objeto). Y la diferencia salta inmediatamente a la vista, pues en filosofía no existe experimentación filosófica, no existe dispositivo técnico de experimentación. Por lo tanto, no existen tampoco hipótesis sometidas a verificación o a refutación experimental. No existen problemas planteados a propósito de un objeto limitado y finito, cuya solución la filosofía consigue dar. La filosofía nunca consigue dar ninguna solución, es decir, nunca alcanza el conocimiento de su objeto porque no es ese su fin. Se contenta con plantear cuestiones filosóficas a propósito de un «objeto» X cuya modalidad está enteramente definida por la cuestión planteada, y ella misma da la respuesta a esa cuestión por medio de una precaución notable: pues la cuestión filosófica es siempre ya (en virtud del proceso teleológico origen-fin) la respuesta a la cuestión misma. Lo cual significa que la filosofía es finita, limitada, que se contenta con repetir siempre la misma cuestión y, en la misma cuestión, siempre la misma respuesta, preparada de antemano, puesto que la cuestión planteada no es más que una simulación (volvemos a encontrar, una vez más, este tema esencial de toda filosofía idealista; ya veremos por qué establecemos esta restricción cuando sin embargo estamos hablando de la filosofía en general).

Obsérvese que, cuando presento la idea de que nunca existe experimentación en filosofía, estoy interpretando. Pues en la historia hay filosofías (justamente; las filosofías idealistas) que pretenden suministrar, producir experimentaciones[17], del mismo modo que las ciencias experimentales, y reposar sobre ellas. En apoyo de esta afirmación podemos citar prácticamente todas las filosofías[18], desde Platón a Husserl y Heidegger, pasando por Descartes, Kant, etcétera (excepciones notables: Epicuro, Spinoza, Hegel y Marx). Pero lo notable de estas experimentaciones, o pretendidas experimentaciones, es que *están totalmente desprovistas de dispositivo experimental.* Son menos experimentaciones (que suponen siempre ese dispositivo) que «experiencias» (Kant) y experiencias «interiores» (Descartes, Bergson) o, como decía justamente Malebranche, «expe-

---

[17] Por ejemplo I. Kant, *Critique de la raison pure*, ed. y trad. de A Tremasaygues y B. Pacaud, prefacio de C. Serrus, París, Presses Universitaires de France, colec. «Quadrige», reed. 2012. Prefacio de la segunda edición, p. 19 y nota. p. 20, nota (B XXI). «Esta experimentación de la razón pura tiene mucha analogía con la que los *químicos* llaman con frecuencia ensayo de *reducción*, pero generalmente *proceso sintético*.»

[18] Tachado: «idealistas».

riencias a simple vista»[19]. El instrumento de esas experimentaciones-experiencias es en efecto un *sentido* muy simple, muy puro y transparente, que puede ser la vista (Platón, Descartes), el oído, el tacto o el olfato (siglo XVIII), el corazón (Rousseau) o el sentimiento íntimo del esfuerzo (Maine de Biran) o de la duración (Bergson). Estos filósofos extraen, de esos instrumentos, extraordinarios efectos de ampulosidad y elocuencia religiosa, pero nadie puede escapar a la certeza de que se trata en este caso, nuevamente, de una impostura que, con fines filosóficos y religiosos, explota, remedándolo, el elemento decisivo de la práctica experimental de las ciencias reales.

[19] *De la recherche de la vérité*, ed. de G. Rodis-Lewis, en N. Malebranche, *Œuvres,* ed. de Rodis-Lewis, t. I, París, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», 1979, Libro VI, cap. 6, pp. 697 y ss. Véase también *Éclaircissements sur la «Recherche de la vérité»,* ed. de G. Malbreil, *Œuvres,* t. I, cit., p. 906.

6

La filosofía no tiene, pues, objeto y no produce conocimientos en el sentido, insisto, que adquieren esos términos en la esfera de las ciencias. Y en esta perspectiva todo se sostiene. Pues hay una relación de oposición estrecha entre la condición de una ciencia –que, aun teniendo un objeto finito, efectúa una actividad infinita que le hace descubrir sin cesar nuevas propiedades de ese objeto, a tal punto que uno podría decir, paradójicamente, que ese objeto es «infinito» (en propiedades objetivas)– y la filosofía, que aun careciendo de objeto, no pudiendo por lo tanto descubrir en él propiedades hasta el infinito y siendo ella misma finita, puesto que se contenta con repetir la misma pregunta, que contiene de antemano su respuesta a propósito de un objeto indefinido, afirma sin embargo la pretensión de conocer «el todo» (Platón, Leibniz, Hegel).

¿Qué puede ser entonces ese «todo»? Para la filosofía idealista (el lector ya habrá comprendido que no dejamos de hablar de ella, sin dejar de hablar, y legítimamente, de la filosofía en general), ese «todo» es el conjunto de las realidades existentes, el mundo, el yo y dios, y, agreguémoslo por ella, la filosofía misma. La cuestión de saber si ese «todo» es finito o infinito, limitado o ilimitado, en su ser o en sus propiedades, constituye en general el objeto de una respuesta resuelta *por la infinitud,* que es pues la infinitud de un ser (el yo, el mundo, dios) y no la infinitud de un proceso (lo que definirá, ya lo veremos, la filosofía materialista). Naturalmente, si el «todo» es infinito, esta tesis plantea temibles dificultades a la filosofía idealista, pues este mundo, el mundo en el que vivimos «la vida, la palabra y el movimiento» (san Pablo[1]), es manifiestamente finito. Por consiguiente, la filosofía necesita concebir una mediación entro lo infinito y los seres finitos, una mediación que encarne lo infinito en lo finito. Esta es una necesidad teórica absoluta, a la que responde, por ejemplo, en Platón, la teoría del demiur-

[1] Hechos de los Apóstoles 17, 28. «En efecto en Él (Dios) vivimos, nos movemos y existimos.»

go; en Descartes, la teoría de la creación, incluida la creación de las verdades eternas, y, de una manera general, en los filósofos de inspiración cristiana, la teoría de la encarnación, que presenta la ventaja de hacer existir (en Cristo o sus sucedáneos) lo infinito en lo finito mismo, salvo que se admita, con Hegel, que lo infinito no es sino el reflejo de lo finito sobre sí mismo, cuyo ejemplo más elevado es precisamente la filosofía. Esta misma tesis, en sus aspectos esenciales, reaparece en Heidegger, para quien la diferencia entre el ser y el ente sirve de mediación entre lo infinito (o indefinible, inefable) y lo finito (o definible, decible). Reencontramos la misma dificultad, cuyo destino es no poder ser nunca zanjada, sino siempre aplazada, a propósito de la muerte, donde se enraíza el pensamiento idealista (de Platón a Heidegger pasando por Kant).

La muerte es lo que no puede ser soslayado, lo que, por tanto, hay que admitir, pero la contradicción se resuelve, o bien suponiendo una mediación (la salvación, por intermedio de las diferentes formas de mérito y de gracia) o bien haciendo de la muerte la verdad misma de la vida, lo cual se aproxima, paradójicamente, a ciertas proposiciones materialistas de los médicos contemporáneos de Hegel (Bichat) y más tarde del mismo Freud, es decir, haciendo una vez más de la finitud humana (la muerte) el centro de la verdadera infinitud. Pero si la muerte, y por ende la finitud, son la verdad de la existencia humana, terminan siendo el sentido último de esa existencia y el mundo humano, condenado a morir, termina quedando desprovisto de todo sentido, salvo que se reconozca que esa ausencia radical de todo sentido es el sentido mismo de la existencia humana, ya sea el absurdo, el sinsentido (el nihilismo de Nietzsche), ya sea la ausencia total de sentido, la insignificancia, pues lo propio del hombre es ser esa «realidad singular» («Dasein» de Heidegger) dotada del poder de dar un sentido a lo que, por definición, no puede tenerlo, incluido él mismo; en suma, el poder de forjarse un «destino» (Heidegger) para poder vivirlo, y la mejor manera de vivir en la lucidez de un destino nulo y ficticio es cantarlo o bailarlo (Nietzsche, Heidegger) puesto que, en última instancia, es la única manera de disfrutarlo. Lo cual equivale a decir: derribemos todos los dioses y todos los valores y hagamos una gran hoguera festiva con sus restos alrededor de la cual los jóvenes y las muchachas coronadas de flores cantarán canciones incomprensibles y bailarán danzas de locos, acompañados de una música delirante y al ritmo del redoble de campanas del destino (Derrida[2]). Por supuesto, estoy evocando aquí temas

[2] J. Derrida, *Glas,* París, Galilée, colec. «Digraphe», 1974 [ed. cast.: *Glas/Clamor*, Madrid, La Oficina de arte y ediciones, 2015].

mezclados cuyo destino no nos está fijado por su mención y que, según los autores, sus textos y el momento, pueden divergir o converger.

De todos modos, conviene rescatar de estas observaciones que la filosofía idealista no puede existir sin pretender decir la Verdad sobre el Todo. Cuando este es infinito, ya vemos a qué consecuencias se expone la filosofía idealista. Y cuando es finito (o un infinito concebible por un espíritu infinito que lo comprende y lo domina, como el dios de Leibniz[3], y por eso mismo lo hace prácticamente numerable para él), la dificultad que se presenta es otra: si el todo pensado por la filosofía es finito, *entonces es numerable,* entonces todas las conexiones entre sus partes pueden demostrarse, analizarse y exhibirse y, en ese caso, el todo pueden dividirse en sus partes de manera exhaustiva y, por ende, *clasificarse.*

Aquí nos encontramos con otra gran tradición de la filosofía idealista que podemos llamar *formalista* o taxonómica (del griego *taxein,* que quiere decir clasificar, ordenar). Esta manía de dominar algo por medio de la clasificación tiene una larga historia, desde los procedimientos platónicos de la división por dos o dicotomía (véase la famosa división del *Sofista* a propósito del pescador de caña[4]) hasta la taxonomía estructuralista de un Lévi-Strauss, pasando por las clasificaciones de Aristóteles (los diferentes sentidos de la palabra ser y sus consecuencias[5]), las distinciones de Descartes, la característica universal de Leibniz[6] y toda la tradición formalista que esta inauguró (hasta los estragos producidos hoy por la Lógica matemática en las ciencias llamadas humanas). Es muy cierto que en la realidad hay distinciones evidentes, que el objeto de una ciencia, por ejemplo, es distinto del objeto de otra ciencia, aun siendo una vecina de la otra. Está claro que hay filiaciones, genealogía. Nadie discutirá que las clasificaciones horizontales pueden combinarse con efectos verticales de genealogías. Pero lo que constituye una nueva impostura es esa pretensión filosófica de querer

---

[3] G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, introducción y cronología de J. Brunschwig, París, Garnier-Flammarion, 1969, I parte, § 7-8, pp. 104-109 [ed. cast.: *Ensayos de Teodicea*, Granada, Comares, 2012].

[4] Platón, *Le Sophiste*, pp. 219 *d* y ss.

[5] Aristóteles, *Métaphysique* Libro Γ, 2 (1003 *a* 33-34); Libro Z, 1 y ss. (1028 *a* 10 y ss.) [ed. cast. *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 2013].

[6] Véase, por ejemplo, G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. de J. Brunschwig, París, GF-Flammarion, 1993, cap. VI, p. 350. «[…] podría introducirse un *carácter universal* […] si se emplearan pequeñas figuras en lugar de palabras, que representarían las cosas visible por sus características […] esto serviría primero para comunicarse fácilmente con las naciones alejadas [y] sería de gran utilidad para enriquecer la imaginación y para ofrecer pensamientos menos vagos y menos verbales de los que tenemos ahora.»

constituir lo que Lévi-Strauss llama, en su júbilo de filósofo autodidacto, un *«orden de los órdenes»*[7] y un orden que, abarcando todos los órdenes subalternos, se incluya a sí mismo en el orden que pone en orden. Y una impostura aun más sutil, pero que se remonta al sueño leibniziano de la característica universal, es que ese orden se ordena por sí solo, se instaura por su cuenta y asigna a cada ser su lugar y su función para que quede asegurado el reinado del orden.

En esa visión, que toma la apariencia del materialismo (proceso sin sujeto) se combinan a la vez las pretensiones gemelas del funcionalismo y del estructuralismo, donde el lugar y la función están ligados como lo están los labios y los dientes y no será, como querría Badiou[8], sustituyendo la lógica de los lugares por la lógica de las fuerzas la manera de escapar a la lógica del Orden, sea quien fuere quien lo enuncie, es decir, quien dé ese orden, en el sentido fuerte, a los hombres, en nombre de su propia autoridad, aunque sea profesor del Collège de France[9] o secretario de una organización política[10]. Sea como fuere, esos ejercicios vertiginosos no son neutros. Si bien no tienen objeto, tienen objetivos o, al menos, desafíos bien conocidos. Como hablan de orden, están hablando de autoridad, de poder por lo tanto, y como no hay otro poder que no sea el establecido, el de la clase dominante, están sirviéndole, aun cuando no lo sepan y, sobre todo, si creen que lo están combatiendo. Lo que muestra que la filosofía, como veremos más claramente en un instante, no es en modo alguno inocente. Su mundo propio, su mundo real, que surge en el horizonte de todas esas brillantes sutilezas, es el mundo de los hombres y de su lucha: el mundo de la lucha de clases.

---

[7] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. I, París, Plon, colec. «Agora/Pocket», 1974 (1958), p. 391. «El orden de los órdenes […] es la expresión más abstracta de las relaciones que mantienen entre sí los niveles donde puede ejercerse el análisis estructural, hasta tal punto que las fórmulas a veces deben ser las mismas para sociedades histórica y geográficamente alejadas.» Véase L. Althusser, «Sur Lévi-Strauss (20 août 1966)», *Écrits philosophiques et politiques,* t. II, cit., pp. 429-430.

[8] A. Badiou, seminario fechado el 15 de diciembre de 1975, *Théorie du sujet,* París, Seuil, colec. «L'ordre philosophique», 1982, p. 72. «La dialéctica estructural, y ese es su lado idealista, tiende primeramente a hacer prevalecer en última instancia la vertiente estructural de la dialéctica sobre su vertiente histórica, el lugar sobre la fuerza […].» [ed. cast.: *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2008].

[9] M. Foucault, Curso del 7 de enero de 1976, en *«Il faut défendre la société». Cours au Collège de France, 1976,* París, Seuil/Gallimard, 1997, p. 15. «[…] el poder no es primariamente mantenimiento y reconducción de las relaciones económicas sino, en sí mismo, primariamente, una relación de fuerza» [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003].

[10] Tachado: «que solo tiene por única fuerza la lógica de su buena voluntad y de su esperanza».

7

Si la filosofía no tiene objeto (en adelante me dispensaré de precisar: en el sentido en que una ciencia tiene un objeto), ¿qué tiene, bajo las apariencias de ese objeto indefinido del cual pretende decir la verdad? Tiene objetivos y desafíos. Pero antes de abordarlos, hay que volver al comienzo y preguntarse: *¿cuál es, pues, la suerte de proposición por la cual se expresa la filosofía?*

He dicho: la ciencia afronta dificultades, plantea problemas y produce sus soluciones que son conocimientos objetivos. Esos conocimientos se expresan en proposiciones cuyos términos esenciales son conceptos. ¿Qué es un concepto? Una palabra o varias palabras que producen un efecto de abstracción y que reflejan una propiedad o un complejo de propiedades del objeto de la ciencia.

La filosofía, en cambio, hace preguntas y les da las respuestas que sabemos. ¿Qué forma adquieren esas respuestas? La forma de *tesis.* ¿Qué es una tesis? Es una noción difícil de definir porque, si bien la filosofía se expresa mediante tesis, rara vez se ha expresado sobre la naturaleza de las tesis mismas[1].

No obstante, ya sabemos que los términos de que se sirve la filosofía son categorías y no conceptos[2]. Diremos pues: una tesis es una proposición que agrupa cierto número de categorías. Ejemplo: «Pienso, luego existo». En esta proposición, podemos identificar las categorías: yo, pienso, existo, luego. Estas son todas palabras del lenguaje corriente, pero en filosofía funcionan de un modo muy diferente. El «yo» tácito del «pienso» no es un «yo» psicológico, sino metafísico, el «pienso» designa la sustancia pensante (que una sustancia exista y que, por añadidura, sea pensante, plantea evidentemente preguntas filosóficas que son, lo sabemos, otras tantas respuestas anticipadas), el «existo» designa una forma de ser que, sin dejar de ser lo propio del hombre (mitad ser, mitad nada), tiene sin embargo la fuerza de una existencia incontestable, el «luego», por último, remite

---

[1] Véase L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 55-56.

[2] Distinción introducida en la Conclusión de *La Tâche historique de la philosophie marxiste,* cit.

a una evidencia, la de la consecuencia desvelada por una intuición. Por lo tanto, en esta pequeña frase, «Pienso, luego existo», están todas las categorías, sobrecargadas de significación filosófica. Sabemos que hasta la coma tiene en ella un sentido ya que Lacan, a manera de broma, pero para hacerlo notar, ha propuesto escribir «Pienso: luego existo», lo que cambia todo[3].

Una tesis propone, pues, cierto número de categorías agrupadas en una proposición. Pero hay que preguntarse: ¿proposición como en las proposiciones del lenguaje común («creo que Georges Marchais no tiene sueños, puesto que lo ha dicho en la televisión») o aun como en el lenguaje científico (1 + 1= 2)? Justamente, no. Lo que hay que hacer es hablar de *posición,* en el sentido fuerte de pro-poner, que es precisamente la traducción de la palabra griega *thesis,* «tesis». Y ¿qué es lo que se propone? La afirmación en cuestión: «pienso, luego existo», «dios es el ser soberanamente perfecto y todopoderoso», «la materia existe», etcétera.

Este simple matiz de lenguaje, que yo no hago más que retomar de la tradición filosófica, nos pone en una pista interesante. Pues cuando uno propone, propone *algo en alguna parte,* en un lugar que pertenece a cierto espacio. Cuando un filósofo propone así una tesis, el hecho es que siempre la plantea en alguna parte, en un lugar definido perteneciente al espacio filosófico. ¿Qué espacio filosófico? Primero, el de su propia filosofía, luego el de la filosofía de su tiempo, y, por fin, el de todo el pasado de la historia de la filosofía.

Pero, cuando un filósofo «propone» así una tesis, no hay que hacerse ilusiones. Nunca «pone» una sola[4]. En efecto, una tesis nunca va sola: siempre está com-puesta, es decir, puesta con el conjunto de tesis que constituyen la filosofía del filósofo considerado. Veremos luego que esas tesis, ¡oh, paradoja!, alcanzan un número infinito.

Por el momento, contentémonos con observar un poco lo que pasa. Cuando un filósofo «pone» a consideración una tesis en alguna parte, tomemos el caso extremo, el de sus relaciones con otra filosofía a la que combate, no puede «proponer» tesis que no se «o-pongan» a las tesis que quiere combatir. Toda tesis es también una antítesis. Y eso surge naturalmente. El filósofo no tiene ninguna necesidad de declarar las hostilidades a su adversario. Pro-pone su tesis como

---

[3] «La Science et la vérité», en J. Lacan, *Écrits,* París, Seuil, colec. «Le champ freudien», 1966, p. 864, «Je pense: "donc je suis"» [ed. cast.: «La ciencia y la verdad», en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1976].

[4] Tachado: «como un perro pone su excremento en la acera».

un buque «pone» una mina en las aguas del adversario: se va, la mina estallará más tarde, cuando el barco enemigo (una tesis enemiga) se acerque a ella y entonces todo el casco volará en pedazos. Todas las tesis filosóficas son pues minas *de efecto retardado,* lo que significa que siempre se anticipan a la hora de su explosión. ¡Extraña práctica! Ahora bien, lo más notable es que, aun cuando el filósofo que ha creado el compuesto explosivo en su rincón tranquilo, proponga su tesis en los parajes de alguno de sus filósofos amigos (para que comprenda mejor lo que no ha pillado bien), en el horizonte siempre está la presencia del Otro, del Enemigo filosófico que no solo vela, sino que domina la situación y obliga a nuestro filósofo a estar perpetuamente, como quería Hobbes, en estado de guerra *preventiva*[5]. Las cosas se han planteado de tal manera que la situación filosófica está estructurada por un antagonismo fundamental que recorre todo el campo filosófico y que ordena todos los actos de los filósofos, no solamente sus actos de guerra, sino también sus actos de amistad y de paz. Hobbes lo había mostrado bien: no son los malos quienes desencadenan la guerra, son demasiado tontos para eso, los que la impulsan son las personas honestas, si son inteligentes. Pues si piensan y calculan el porvenir, saben que no hay forma de escapar a ella, que están a merced del primer imbécil que pueda o quiera hacerles daño, o equivocarse de objetivo. Saben por lo tanto que hay que «ganarles por la mano» y atacar primero, a fin de no ser sorprendidos y terminar derrotados. La filosofía es mucho más radical que la vida social. Esta última conoce respiros y pausas, tiene sus acuerdos de Matignon y de Grenelle[6], sus papas que predican la paz en el desierto, sus vietnamitas que hacen la tregua del Tet, y hasta sus niños que demandan su pulgar, o sus juegos olímpicos donde el difunto Barón de Coubertin ejercía sus talentos de pacificador de los espíritus y de las piernas. La filosofía es mucho más seria. No conoce tregua ni respiro. Y cuando, a semejanza de Kant, predica la «paz perpetua»[7] entre los filósofos

---

[5] *Léviathan*, trad. y ed. de F. Tricaud y M. Pécharman, en T. Hobbes, *Œuvres,* ed. de Y. C. Zarka, París, Vrin, colec. «Bibliothèque des textes philosophiques», 2004, pp. 106-107. Véase «Soutenance d'Amiens» en L. Althusser, *Positions, 1964-1975*, París, Éditions sociales, 1976, p. 128: «[…] según la extraordinaria concepción de Hobbes, quien hablaba, tal vez, para la galería, tanto de filosofía como de la sociedad de los hombres, de que la guerra es un estado generalizado […] por esencia *preventivo* […]» [ed. cast.: *Posiciones,* Barcelona, Anagrama, 1977].

[6] Tachado: «y a sus Maurice Thorez que dicen que "hay que saber terminar una huelga"».

[7] I. Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, trad. de J. Gibelin, París, Vrin, 1992 [ed. cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Akal, 2012].

(y accesoriamente las naciones), es una chanza, es para que los demás filósofos la dejen en paz y le permitan cultivar su propia *Crítica de la razón pura* o *práctica,* pero no se hace ninguna ilusión, sabe que predica para los demás, es decir, en el desierto, pues, como ha escrito Sartre[8] (o más o menos), el desierto (y no el postre[9]) son los otros.

Lo que es propiamente alucinante en esta perspectiva es el estado de esta filosofía que está en guerra universal y perpetua, de todos contra todos, sobre el fondo del Gran Conflicto, de la Guerra de los Mil Años entre el idealismo y el materialismo. Lo alucinante es comprobar que esta guerra no solo no cesa jamás, sino que recomienza todo el tiempo, es decir, no tiene comienzo y continúa a lo largo de los siglos, sin interrupción. En la actualidad, Platón y Aristóteles están más presentes que nunca y hoy encontramos filósofos dispuestos a batirse contra ellos a muerte. En la actualidad, Demócrito y Epicuro (etcétera) están más presentes que nunca y hoy encontramos filósofos dispuestos a batirse contra ellos a muerte. O para adherirse a su causa, naturalmente, a fin de obtener de ellos la fuerza para combatir a los otros.

Se me dirá, con justicia, que no todos los filósofos están armados y decididos hasta ese punto y no siempre ven tan claramente dónde se encuentran sus enemigos. Concedo de buen grado esta objeción, pero esa concesión, en el fondo, no cambia nada. Tomemos, pues, a un filósofo que, lejos de pretender «pensar el todo», se pone a analizar seriamente lo que pasa en una pequeña región del continente científico, en tal época de la historia o en tal pequeño detalle de la ideología, que se pone a estudiar, por ejemplo, los mecanismos por los cuales Aristóteles[10] construyó su teoría de los monstruos[11]: tampoco él escapa a la ley del antagonismo universal y obligatorio. Pues piensa dentro de ciertas formas, con ciertas categorías, se propone ciertos «fines», que no inventa, aun cuando se los imagine, pero que toma necesariamente de uno de los dos grandes campos que constituyen y estructuran el ámbito de la filosofía en un campo antagónico y, en ese mismo movimiento, el ámbito de la historia de la filosofía. Y hasta tome-

---

[8] *Huis clos. Pièce en un acte,* en J.-P. Sartre, *Théâtre*, París, Gallimard/NRF, 1974, p. 182, «El infierno son los otros» [ed. cast.: *A puerta cerrada*, Buenos Aires, Losada, 1958].

[9] Juego de palabras irreproducible; en francés, *desert* es «desierto», y *dessert*, «postre» *[N. de la T.]*.

[10] Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, Libro IV, 3 (767 *b* 1-767 *b* 17); Libro IV, 3-4 (769 *b* 10-773 *a* 30), Véase también *Física,* Libro II, 8(199 *a* 33-199 *b* 15).

[11] Primera redacción: «por los cuales Lacan ha construido su ideología sobre la base de los trabajos de Freud».

mos a alguno que (aparecen todo el tiempo) tire por la borda ese antagonismo y esos enemigos y declare, como Nietzsche, que hay que trastrocar los valores existentes, todos, incluido el valor de Verdad en el que todas las filosofías idealistas encuentran su refugio, y el valor de la materia en el que las filosofías materialistas encuentran el suyo. El filósofo no será jamás, según la bella expresión del mismo Nietzsche –quien, sin saberlo, se conocía bastante bien– más que un pensador «reactivo»[12], es decir, determinado por su reacción de rechazo, en consecuencia, por todo el sistema filosófico vigente y, más sutilmente, por el idealismo que no cesa de dominarlo. Nietzsche decía –o habría podido decir– que vale infinitamente más ser un filósofo reaccionario (pues entonces la reacción puede ser creativa) que «reactivo» (pues entonces la reacción es solo negativa). Veremos que los únicos filósofos que son reaccionarios en ese sentido, es decir, creativos, son los filósofos materialistas, pues son los únicos revolucionarios, es decir, creadores.

[12] F. Nietzche, *La Généalogie de la morale. Un écrit polémique*, ed. de G. Colli y M. Montinari, trad. de I. Hildebrand y J. Gratien, París, Gallimard, 1971, colec. «Folio essais». I disertación, § 10, pp. 35 y ss. «[…] para nacer, la moral de los esclavos necesita siempre y ante todo un mundo hostil y exterior; para actuar tiene, psicológicamente hablando, necesidad de excitaciones exteriores: en el fondo, su acción es una reacción.»

8

A la espera de mayor información, podemos pues considerar que este punto está bastante claramente establecido y seguir avanzando. Es decir, podemos reflexionar un poco más detenidamente sobre la naturaleza de esas famosas «tesis».

Todo lo dicho sugiere que no son proposiciones serenas, objetivas, «gnoseológicas» (espantosa palabra procedente del griego que significa: que tiene una relación con el conocimiento), sino que, por el contrario, son *proposiciones activas y actuantes.* Esto es evidente si se trata de declaraciones de guerra y designan, aunque lo hagan en silencio, cuál es su enemigo. Mejor aún, no son meras declaraciones de guerra, sino que son actos de guerra teóricos, que pueden adquirir tanto las formas más solapadas de la guerra de trinchera, con sus ardides, sus rodeos, sus túneles, sus zapas, como las formas más abiertas de la guerra frontal, con sus asaltos, sus fanfarrias, sus tambores, sus escalas, sus carros, sus hoces, sus elefantes, sus infanterías, sus caballeros, sus trompetas, sus oriflamas, sus «¡reuníos en pos de mi penacho blanco!», sus «padre, cuidado a la izquierda, cuidado a la derecha», sus gallineros ambulantes y sus Madres Coraje. Lo que sugiere que la filosofía actúa decididamente, aunque de manera no material puesto que es abstracta, igual que un ejército en guerra contra adversarios reales y que, en el campo de batalla filosófico (*Kampfplatz,* Kant[1]), se producen choques que, no por ser categóricos (entre categorías, entre Tesis), son menos sangrientos, si no ya inmediatamente, al menos en el corto y el largo plazo.

En ese campo se ven violencias extremas que comienzas por violencias infligidas a las categorías y a los conceptos y que terminan por violencias contra los individuos (piénsese en Giordano Bruno, en Galileo, etcétera) y contra pue-

---

[1] I. Kant, *Critique de la raison pure,* cit., prefacio de la primera edición, p. 5 (A VIII). «El terreno en el que se libran esos combates sin fin se llama la *Metafísica*» (*Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik*). Véase *ibid.,* Prefacio de la segunda edición (B XV).

blos enteros (los enemigos reducidos al estado de esclavos en la Antigüedad, los pueblos colonizadas por el capitalismo, las víctimas de los fascismos que conocemos, etcétera). Y si alguno se sorprende y exclama: «¿Pero con qué derechos saca usted esta consecuencia extremada y tan lejana? Todo el mundo sabe perfectamente que los filósofos no hacen otra cosa más que manipular ideas y, para colmo, ¡no entienden nada del curso político del mundo en el cual admiten con orgullo no intervenir!», es fácil responder: ¿Y Platón, en Sicilia, no intervino? ¿Y Hobbes con Cromwell? ¿Y Spinoza en Holanda? ¿Y todos los filósofos de la Ilustración, Kant incluido, en la Europa del siglo XVIII? ¿Y Marx en la lucha de la clase obrera? ¿Y Bergson en la Union Sacrée de la guerra de 1914-1918? ¿Y Husserl en la crisis de las ciencias occidentales? ¿Y Heidegger en la Alemania hitleriana?

Y si se me replicara que esos sí, pero que otro no intervinieron, y bien, bastaría con leer más atentamente en su obra qué tesis otorgaban su acuerdo político –de lejos, pero real y muy eficazmente– a aquello que intervenía, para convencerse de que su inocencia política no era más que simulada. Lo que constituye una manera más de señalar la presencia de la simulación en la filosofía idealista. Que finge que la guerra no reina entre los hombres. Finge que la guerra no reina entre los filósofos. Finge que los hombres no tienen verdaderamente un cuerpo, sino solamente un alma o que, si tienen un cuerpo, este es una máquina, sin ninguna pulsión más que ese sordo deseo inconsciente que hace de los humanos seres sexuados. Finge que «el cielo está por encima del techo»[2] (Kant, Verlaine) y la ley moral dentro del corazón[3]. Finge que si mi tía tuviera dos ruedas, no sería una bicicleta. Pero veremos que entre la tía, la expectativa, la tienda, la latencia, etcétera, la rueda, la ruleta, el enredo, la bicicleta, el círculo, el reciclado, hay relaciones inconfesables con toda filosofía idealista. No temeremos, llegado el momento, confesarlas y entonces se vera qué quiere decir Fingimiento, es decir, callar: callar terriblemente[4].

---

[2] P. Verlaine, «Le ciel est par-dessus le toit», en *Romance sans paroles* seguido de *Sagesse*, París, Éditions 84, colec. «Librio poésie», 2014, p. 93 [ed. cast.: *Romanzas sin palabras/Sensatez*, Madrid, Nórdica, 2008].

[3] I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. de F. Picavet, introducción de F. Alquié, París, Presses Universitaires de France, colec. «Quadrige» reed. 1012, p. 173. «Dos cosas llenan el corazón de una admiración y una veneración siempre renovadas y siempre crecientes, a medida que la reflexión se adhiere y se aplica a ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí» [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica,* Madrid, Alianza, 1991].

[4] En el original, *tair-riblement*. *Taire,* en francés, significa «callar» *[N. de la T.].*

Y que no se nos acuse de *jugar* aquí con las palabras. No, no jugamos, lo que es poco verosímil, o jugamos, lo que siempre han hecho los más grandes filósofos, ya fuera por divertirse (Platón), ya fuera, al contrario, para ponerse serios, cuando han dado a las palabras existentes sentidos increíbles (alma, sustancia, yo, ojo, luz, etcétera) o cuando han inventado, acuñado, pieza por pieza, palabras y expresiones que nunca antes habían existido (a priori, sujeto trascendental, intencionalidad de la conciencia, *différance,* etcétera). Nietzsche, ese inconformista del conformismo, era, junto con Mallarmé y sus epígonos, un maestro en la materia: no un maestro del materialismo.

9

Pero, para retornar a nuestra definición de las tesis hay que agregar una precisión muy importante. Si la filosofía emite proposiciones que, en lugar de enunciar conocimientos, enuncian tesis, esas proposiciones no tienen relación directa con el conocimiento ni, por lo tanto, con lo verdadero, puesto que comúnmente, en la ideología del conocimiento, se admite calificar los conocimientos como verdaderos (o falsos o confusos, etcétera). Si, por tanto, estamos acostumbrados a decir que un conocimiento (científico o acientífico) es «verdadero», ¿qué adjetivo conviene emplear para designar las tesis? He propuesto decir[1] que se las califica en función, no de la verdad, sino de la *justeza* en el sentido de precisión. Se dirá pues que son precisas o falsas (aquí falso equivale a *non-juste* [impreciso], término que no existe en francés pero sí en otras lenguas). Y toda la cuestión estribará en concebir adecuadamente esta idea de precisión.

Salta a la vista que la justeza no tiene nada que ver con la justicia. Quien invoque la justicia pone en escena no solamente todo su aparato (el tribunal, los jueces, el jurado, los testigos, juzgando a un acusado de haber infringido la ley), sino además una idea jurídica y moral que sanciona el funcionamiento de ese mismo aparato de Estado, la idea de lo justo y lo injusto cuya teoría elaboró Aristóteles[2] (entre otros) para decir (posición que no comparten todos los filósofos) que lo justo, lejos de ser el todo o lo absoluto, no es más que el «justo medio», que otorga la parte de las cosas, es decir, la mejor parte, al Estado. Para tomar un ejemplo interesante –pues lo tomaremos al revés en un instante–, santo Tomás[3] defiende la idea de que existen guerras justas y guerras injustas, pero las distingue en nombre de la justicia y de la injusticia, principios religioso-morales-ideológicos. Está claro pues que la justeza no tienen nada que ver

---

[1] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 57 y ss.

[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Libro II, 7-9 (1107 *a* 26. 1109 *b* 26).

[3] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II, ii, cuestión 40, artículo 1.

con esta idea moral y jurídica de la justicia, digamos, con la ideología jurídico-moral de la justicia.

¿Qué es entonces la justeza de la que conviene hablar cuando nos referimos a las tesis? Es una noción que puede aclararse partiendo de cierta *cualidad de la práctica* bien realizada por el practicante. Si, en una tradición que se remonta a Platón y a los sofistas, se considera, por ejemplo, un artesano que «trabaja el fuego», como el forjador, o la madera, como el ebanista, o el hierro, como el metalúrgico u organos complejos, como el mecánico, etcétera, todos esos artesanos, cuando trabajan bien, pueden ser calificados de *ajustadores* en el sentido fuerte, en la medida en que todos sus gestos se ajustan a un fin definido y en la medida en que, sabiendo ajustar cada pieza a las otras, terminan por producir el objeto útil que uno espera de ellos. Y su operación puede llamarse entonces *ajuste* o *ajustamiento* para clasificar ese trabajo complejo de elección de pulido, de adaptación y de engranaje de las piezas necesarias para completar el mecanismo esperado.

Pero si salimos del simple dominio artesanal y nos enfilamos directamente a un dominio muy distinto, el de la acción política, ¿qué vemos? Vemos que interviene la misma práctica de la justeza. El político consciente y responsable de sus «deberes» para con la Ciudad no se preocupa tanto de lo verdadero como de lo justo, no tanto de decir la verdad o de atenerse a ella como de tomar medidas y decisiones *justas,* las que convienen a la salvación de la Ciudad, en el momento justo y en las formas justas.

La justeza continúa siendo aquí una forma del ajuste o el ajustamiento: consiste en llevar una cuenta exacta de todos los elementos, de todas las relaciones de fuerza y revelarse apto para disponerlas de tal manera que de esa disposición resulte el efecto político esperado: la victoria de la Ciudad, la derrota del enemigo. Al igual que en una suma bien hecha se dice que el resultado es justo, al igual que decimos que ha sido justa la intervención de un cirujano, podrá decirse que la intervención del jefe de los ejércitos o la del estadista son justas si producen el resultado deseado por el ajuste juicioso de los medios existentes a los fines perseguidos, en el marco de las relaciones de fuerza existentes.

Ese es el sentido en que Maquiavelo, Marx y Lenin hablan de «guerra justa». Y una guerra así definida por la justeza de la línea política seguida puede, por supuesto, ser igualmente justa en el sentido de la justicia, por ende, de la ideología jurídico-moral y, en ese caso, quienes libran esa guerra tienen sobre el adversario la inmensa ventaja de combatir además por la justicia, lo que, en general, multiplica sus fuerzas. Pero también existen «guerras justas» en el sentido de la justeza, que no son «justas» en el sentido de la justicia, o existen decisiones

políticas justas en el sentido de la justeza y que no son al mismo tiempo justas en el sentido de la justicia. En ese caso, la justeza y la justicia está divididas, lo cual desgarraba a Pascal: para los combatientes se hace mucho más difícil hacer la guerra y, para los militantes, mucho más difícil aceptar una decisión. Tal el caso, en 1939, de los militantes comunistas del mundo entero puestos por Stalin frente al pacto germano-soviético. Hasta puede ocurrir que las circunstancias impidan encontrarse en algún punto entre la justeza y la justicia. Para dar un solo ejemplo: las guerras imperialistas de 1914-1918 y hasta la de 1939-1941, por más que quienes tomaron parte en ellas las vivieran como justas en el sentido de la justicia, no fueron justas en el sentido de la justicia ni en el sentido de la justeza, pues fueron pura y sencillamente guerras entre Estados imperialistas, potencias ciegas sometidas a la ley de la acumulación capitalista que de ningún modo podían dominar. Aún resta saber si la invasión de la URSS por parte de la Alemania nazi en 1941 cambió el «sentido» de esa guerra, si la transformó, desde el punto de vista de los «aliados», en una guerra justa solamente en el sentido de la justeza o también en el sentido de la justicia. Esto nos muestra la complejidad de ciertos casos, delante de los cuales, a falta de informaciones, la filosofía misma está obligada a callarse. Pero esto sucede porque la ciencia de la historia, es decir de la lucha de las clases, se calla. ¿Por qué? Probablemente podamos aclararlo.

Es pues todo este conjunto de prácticas lo que debemos tener presente para hacernos una idea del sentido de la justeza y, por lo tanto, del sentido de la palabra «justa», que me parece necesario aplicar a las tesis filosóficas.

Si estas advertencias son convincentes, imponen aún más la idea de que *las tesis filosóficas tienen una relación con la práctica;* con una práctica muy particular, la del ajuste, por lo tanto, de un trabajo sobre elementos preexistentes (que hará falta definir) que se intenta modelar y perfeccionar para adaptarlos entre sí a fin de ofrecer un producto que responda a un fin o a un uso definidos. ¿Cuáles son esos elementos? ¿De qué se trata ese modelado y ese perfeccionamiento, cuál es esa adaptación, cuáles son esos fines y cuál es ese uso? Estas preguntas quedarán provisionalmente en suspenso.

Pero, al menos, nos permiten entrever en qué dominio se cumple esta operación. Ese dominio es, primeramente y ante todo, el dominio de la filosofía misma. A tal punto que yo mismo he podido sostener[4] la idea paradójica de que la filosofía nunca interviene en otra cosa más que en la filosofía y que no puede

[4] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 113-116.

intervenir fuera de la filosofía salvo con la condición absoluta de intervenir primero en la filosofía, es decir, en sí misma. Pero esa esfera no es solo la esfera de la filosofía. También es (el orden importa poco por el momento) la esfera de las ciencias y de sus prácticas y el terreno de las ideologías y de sus prácticas, en suma el conjunto del dominio de las actividades humanas, sin excepción, de la producción económica a la práctica política y a las prácticas ideológicas (morales, políticas, jurídicas, estéticas, religiosas, familiares, etcétera). *El ajuste que se opera así en la filosofía y da lugar al enunciado de tesis y, de ese modo, resuena en el conjunto de las prácticas humanas* y, si las palabras tienen un sentido, esto quiere decir, en última instancia, que el conjunto de las prácticas humanas se encuentra, en mayor o menor medida, si no ajustado, al menos en condición de ser ajustado por las tesis filosóficas, si no directamente (este caso es excepcional) por lo menos indirectamente. Entonces, ya nadie se sorprenderá de la frasecita de Gramsci que decía que «todos somos filósofos», puesto que todo hombre, directamente (si es filósofo) o indirectamente (si no lo es) se ve afectado por el ajuste filosófico contenido en las tesis filosóficas. Pero, antes de demostrar esto que digo, tenemos que recorrer todavía un largo camino[5].

[5] Aquí Althusser ha agregado un párrafo que dejó inconcluso: «Falta disipar un último malentendido. Si las tesis son proposiciones *activas,* que la filosofía *ajusta* a la situación conflictiva existente (según el partido que tome la filosofía en la lucha filosófica gobernada por las exigencias de la lucha de clases), nada sería más falso que hacerse una representación idealista de su *posición* y creer que esta posición, que es siempre oposición, se ha desarrollado en alguna parte en el aire, sin ninguna relación con la materialidad de las prácticas. Como se habrá comprendido, lo que está en juego en la lucha filosófica (veremos cómo) es la realidad de las prácticas sociales, su orientación. Lo que está en juego en la lucha filosófica es pues perfectamente real y material. Pues no se trata de la idea de las prácticas, sino del *estado* de las prácticas actuales. Lo que nos permite ver que, para ser presentadas como proposiciones categóricas, las tesis son *cualquier cosa menos arbitrarias*, puesto que están determinadas, no solo por el hecho de la lucha, sino también por el desafío material de esa lucha. Pero, tenemos que ir más lejos y decir que las tesis no son arbitrarias en un segundo sentido: pues las categoría de las que están compuestas no surgen de la nada, sino que son el resultado de la historia de la filosofía, que ha registrado en ellas, no solo todas las nociones ideológicas impuestas por la relación de fuerzas, *sino también de los conocimientos*, transformados en categorías y presentados en las tesis. La parte de los conocimientos así integrados respecto de las nociones ideológicas…».

10[1]

Lo que tenemos que hacer, en efecto, es retomar la cuestión de los comienzos (lo que ahora puede admitirse, puesto que para nosotros, los materialistas, la filosofía no tiene un comienzo) e interrogar no ya, como vinimos haciéndolo, la categoría de justeza (o, mejor dicho, ya veremos por qué, el concepto de justeza), sino la categoría de *verdad.*

Pues anteriormente opusimos la justeza a la verdad. ¿De dónde surge pues esta idea, esta categoría de verdad? En el *Tratado de la reforma del entendimiento,* Spinoza escribe: «tenemos, en efecto, una idea verdadera»[2], una idea de la verdad, y esta idea de la verdad, que nos sirve de norma absoluta, nos está dada por las matemáticas. ¿De dónde vienen las matemáticas? Ninguna respuesta: las tenemos y eso es todo. Y las matemáticas son lo que nos da la idea de lo verdadero que tenemos, etcétera. Lo cual nos permite ver que la idea de verdad está sujeta a las ciencias, que nos dan conocimientos objetivos.

Se observará que Spinoza nunca habla de la verdad, sino solamente de lo verdadero: «lo verdadero se designa a sí mismo como verdadero y designa al mismo tiempo lo falso como falso[3]. Esto tiene su importancia en un tiempo en el que todos los filósofos hablaban de la Verdad, no solamente de la verdad de las ciencias, sino de la verdad de la filosofía y de la filosofía como búsqueda de

---

[1] Los capítulos 10 y 11 retoman los cursos quinto y último de los «cursos de filosofía para científicos» pronunciados por Althusser en la Escuela Normal Superior de París en noviembre-diciembre de 1967. A diferencia de los cuatro precedentes, este quinto curso no fue publicado en *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit. Fue en cambio objeto de una publicación póstuma con el título «Du côté de la philosophie», en *Écrits philosophiques et politiques,* cit., t. II, pp. 268 y ss.

[2] B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* cit., § 33, pp. 84-85. Véase L. Althusser, «Soutenance d'Amiens», cit., pp. 165-166.

[3] B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre II, Proposition XLIII et Scolie, pp. 170-173, «[…] la verdad es norma de sí misma y de lo falso *(veritas norma sui, et falsi est)*».

la verdad. ¿Por qué estos matices? Porque, si uno los indaga, advierte que nunca los practicantes de las ciencias hablan de verdad, nunca dicen que han descubierto tal o cual verdad, nunca dicen que tal teorema es verdadero o tal prueba experimental es verdadera. Lo dicen, es verdad, pero en respuesta a un interlocutor que les reprocha haber inventado una demostración o una prueba falsa, por lo tanto, haber mentido. En suma, solo responden por la verdad cuando se los acusa de haber mentido. Pero, en su práctica, la verdad les importa un comino. Sencillamente comprueban que tal teorema ha sido *demostrado* y eso es todo. O que tal resultado experimental ha sido probado y no hay nada más que decir.

¿Qué tiene que ver aquí la Verdad? Ha sido importada a la fuerza a prácticas (las prácticas científicas) que le son ajenas. Y, si fue importada ¿de dónde procede? De otra parte, muy precisamente de las esferas de la ideología que están efectivamente interesadas en la idea de la Verdad: la ideología filosófica, jurídica, moral, religiosa, etcétera. Es como si un resultado científico, adquirido en el terreno de la práctica científica considerada, se transpusiera a una esfera de la ideología y, en esta nueva esfera, se le atribuyeran los atributos de la Verdad. ¿Con qué fines? Lo veremos cuando examinemos cuál es la naturaleza y la diversidad de las ideologías.

Pero esta sencilla observación probablemente nos ponga en la senda que nos permita comprender por qué, tradicionalmente, si no toda la filosofía, al menos la filosofía idealista se ha interesado tanto en lo que se ha llamado la teoría del conocimiento, el método, etcétera.

La teoría del conocimiento no es, en efecto, otra cosa que una teoría filosófica que pretende explicar qué es la verdad. Que lo haga o no a partir de conocimientos científicos, por el momento, no tiene la menor importancia. Lo que importa mucho, por el contrario, es el dispositivo filosófico que despliega esta simple cuestión. ¿Hace falta recordar aquí lo que dijimos antes sobre que la filosofía idealista hace preguntas que no tienen ninguna existencia en la forma en que las hace y que la cuestión siempre contiene de antemano su respuesta por lo que, en sí misma, no es más que su propia respuesta invertida? Pero esta simple tautología invertida no deja de producir efectos teóricos prodigiosos que pueden observarse a lo largo de las diferentes variedades de las teorías del conocimiento que nos proporciona el idealismo.

Y, primero, ¿cuál es el dispositivo filosófico de base, en el cual está planteada la cuestión de la teoría del conocimiento? Simplificando al extremo, esto es lo que encontramos.

La filosofía plantea un encuentro frontal entre *el objeto* por conocer y *el sujeto* que va a conocer ese objeto. Son dos seres distintos desde todo punto de vista y la gran cuestión espinosa será saber cómo es posible que dos seres totalmente distintos mantengan una relación y que dicha relación sea una relación de conocimiento. Para responder a esta cuestión imaginaria, la filosofía idealista ha inventado toda clase de recursos, unos extremadamente simples (el monismo: esas dos realidades son una misma y única realidad, sea el espíritu, sea la materia), otras extremadamente complicadas (la reminiscencia en Platón, las formas sustanciales entre los aristotélicos y los tomistas, la glándula pineal en Descartes, la causa ocasional en Malebranche, la cosa en sí en Kant, la dialéctica en Hegel, la duración en Bergson, etcétera). Nótese que un filósofo como Spinoza, que no parece declararse idealista, propone una respuesta, la del paralelismo, que, literalmente, esquiva la cuestión…

Sea cual fuere la respuesta a esta pregunta subsidiaria, el encuentro frente a frente del sujeto cognoscente y del objeto por conocer tiene que producir necesariamente una identidad: el conocimiento mismo. Si designamos al sujeto cognoscente con la letra S y al objeto por conocer con la letra O, la ecuación de base de toda teoría del conocimiento quedaría expresada del modo siguiente:

$$S = O,$$

por lo que se entiende que el conocimiento producido en el Sujeto por el acto de conocer el Objeto es idéntico al objeto conocido. Es el conocimiento de este objeto (y no de otro). No hay pues ningún error sobre la persona, ni sobre la identidad. Lo cual supone, por otra parte, que el Sujeto y el Objeto siguen siendo idénticos, no pierden su identidad en el transcurso del acto de conocimiento o, si la cambian (por ejemplo, en un desarrollo histórico), ambos cambian en el mismo sentido, conservando su identidad respectiva y la identidad resultante de la ecuación

$$S = O.$$

Pero esto no es todo. Pues esa relación de conocimiento puede concebirse, o bien como un acto inmediato (el ver, la intuición de Platón, Descartes, Bergson, etcétera), o bien como un proceso (Hegel, Marx, etcétera) que, por un lado, lleva tiempo y, por el otro y sobre todo, modifica los caracteres de los términos presentes en el curso de su desarrollo. En este último caso, el término «igual», que indica una ecuación en la fórmula S = O, ese término «=» debe ser modificado para significar un movimiento hacia una ecuación, un movimiento hacia una identidad, un movimiento hacia un «reflejo» (Lenin). Podemos hablar ahora, como lo hizo santo Tomás, de una «adecuación», expresión que explica un mo-

vimiento hacia… Y podemos escribir la célebre fórmula: *«veritas [est] adæquatio rei et intellectus»*[4] (la verdad es la adecuación entre la cosa y el intelecto).

Pero, lo curioso es que, en esta fórmula, vemos reaparecer la verdad, de la que habíamos prescindido perfectamente hasta el momento. En realidad, habíamos explicado el proceso de conocimiento haciendo intervenir únicamente dos términos, el Sujeto y el Objeto, y la igualdad, pero no la verdad. Pues bien, la verdad resurge ahora como si fuera, «la verdad de» lo que dijimos. ¿Qué viene a hacer aquí la verdad? No hace sino reproducir la sanción del sentido común que declara que el resultado de la adecuación del objeto al sujeto, o del sujeto al objeto, es un conocimiento que, al reflejar exactamente el objeto, es la verdad de ese objeto. Esta es pues una fórmula puramente tautológica, con la diferencia de que esta sanción del sentido común es, como ya lo habíamos advertido, la sanción de un valor que corresponde a ciertos dominios de la ideología. Ya volveremos sobre esto.

Por lo tanto, podemos escribir nuestra fórmula modificada del modo siguiente:

$$(S = O) = V.$$

Pero esta fórmula no es suficiente para satisfacer plenamente al filósofo, por ejemplo a ese Descartes quien, aun cuando posee una verdad y ve clara y distintamente que es verdadera, se pone a dudar de ella, es decir, a exigir una garantía suplementaria a fin de eliminar todo riesgo de duda posible. El filósofo idealista que elabora una teoría del conocimiento tiene pues necesidad, no solo de pensar la adecuación del sujeto al objeto (S = O), sino además de decir que el resultado de esa adecuación es una verdad (S = O) = V. Mejor aún, experimenta la necesidad, ya sea mediante la ficción de la hipótesis del Genio Maligno, de un Dios omnipotente que no engañaría, ya sea para acabar con sus contradictores (como Platón frente a los sofistas o Kant frente a Wolff), de afirmar que esa verdad producida por el proceso de adecuación S = O es indudablemente verdadera y que el conjunto de las relaciones implicadas en ese proceso es indudablemente verdadero. En suma, siente la necesidad de agregar una afirmación de verdad a la verdad adquirida y de escribir la nueva fórmula

$$V\,(S = O) = V,$$

que quiere decir que *es manifiestamente verdadero que la adecuación del sujeto y del objeto produce una verdad.*

---

[4] *Summa theologica*, I, cuestión 16, artículo 2, ad 2. Santo Tomás atribuye la fórmula a Isaac Israeli.

Esa reafirmación de sí misma de la Verdad es una de las constantes mayores de la filosofía idealista. Ya lo habíamos visto al tratar la distinción entre la filosofía y la ciencia, cuando la filosofía se distinguía de las ciencias y a la vez se presentaba como la verdad de estas últimas, la ciencia de las ciencias, la verdad de las verdades científicas. Esta posición puede adquirir formas muy diversas, desde las formas de la ontología de un Platón (donde es un ser que está por encima de los demás seres) hasta las formas de la crítica kantiana, en la que cierto Sujeto, el Sujeto trascendental, que podemos reconocer en la unidad del «pienso» como en Descartes, pero que cumple un papel muy diferente, está encargado de asegurar la unidad trascendental (es decir pura, no empírica, no asociada a las contingencias de lo espacio-temporal, sino necesaria) de lo diverso reunido en todo conocimiento. Podemos encontrar la misma función en todos los filósofos idealistas.

La pregunta que surge es la siguiente: pero, ¿por qué esa reafirmación de la verdad? A la que podemos responder fácilmente diciendo que esa reafirmación no hace sino registrar, reproducir y pensar la *división del trabajo intelectual* que claramente existe entre los hombres de ciencias que producen conocimientos científicos y los filósofos que reflexionan sobre esos conocimientos y piensan y enuncian su verdad filosófica. Pero esta respuesta es un trampantojo, pues no hace sino reformular la pregunta. Y si se quiere seguir esta respuesta hasta sus límites últimos, hay que preguntar: pero, ¿por qué esa división del trabajo intelectual? Lo cual equivale a preguntar: pero, ¿por qué la filosofía y las ciencias no son una única y misma cosa? O también: ¿por qué existen las ciencias y la filosofía, sean las unas o la otra o las dos?

Podemos presentar un principio de respuesta, pero que, evidentemente, excede el marco de las ciencias y de la filosofía y de las relaciones entre ellas. Esa respuesta es muy sencilla: consiste en tomar seriamente lo que pasa en esa reafirmación. Ya lo hemos dicho, el filósofo experimenta la «necesidad» de decir: lo que acabo de decir (esto es, que la adecuación del sujeto al objeto produce la verdad) es la Verdad. En suma, una pequeña necesidad suplementaria que sería propia del filósofo. Hay que tolerarle sus pequeñas necesidades. Ahora bien, el hecho es que no se trata de una pequeña necesidad, que ni siquiera es una necesidad y que no es una necesidad del filósofo. Es la manifestación importante de una intervención que interesa, en última instancia, a la totalidad del equilibrio social. Veamos esto un poco más detenidamente.

Cuando el filósofo declara: lo que acabo de decir es la verdad, se pone en guardia de antemano (acción preventiva) ante todos aquellos que pueden acu-

sarlo de mentiroso y reconforta en sus convicciones a todos los que comparten las suyas, garantizándoles [lo] que ha dicho y que dice la Verdad. He aquí la palabra faltante: *la Verdad es una función de garantía.* Y se la enuncia de una manera que ofrece todas las garantías, que pone la verdad por encima de toda sospecha: se la expresa en la forma de la demostración más rigurosa posible, inspirada en las prácticas del rigor matemático desnudo (véase Descartes, Spinoza, Kant, Hegel) o engalanada con los más refinados efectos de persuasión (véanse los diálogos de Platón) o del comercio más íntimo de la convicción meditativa (véase Bergson).

En resumidas cuentas, según los tiempos, los «objetos» y los talentos, el filósofo eligió lo mejor que tenía a su alcance en materia de argumentos y de forma de argumentación, con el propósito de arribar a la exhibición más convincente posible de la Verdad. De este modo, uno tiene todas las probabilidades de haber puesto la garantía, toda la garantía posible, de su lado; ya pueden llegar los contradictores y adversarios, que se levanten bien temprano: los estaremos esperando a pie firme.

¿Para qué sirve todas, esta fantástica puesta en escena de la garantía de la verdad? Ante todo, le sirve al filósofo, quien tiene, como todo el mundo, necesidad de garantizarse a sí mismo que está en lo cierto al cumplir su «oficio» de filósofo en la división del trabajo intelectual y manual-intelectual, pues por más que uno sea filósofo, no deja de ser un hombre, de tener sus momentos (veamos a Descartes y hasta a Spinoza mismo y veamos a Pascal) de duda, sus horas negras, sus horas oscuras y de angustia y, aun cuando uno haya sido abrasado una vez por el fuego de la verdad en una noche oscura y haya visto, puede temer, retrospectivamente, que todo haya sido un sueño, o haber sido víctima del engaño del dios maligno y haya que volver a remontar la pendiente sin fin, y el estremecimiento de ese milagro no es lo único que puede hacer temblar al filósofo; está todo el dolor del mundo, están las guerras y las masacres que le hacen preguntarse si vale siquiera una hora de dolor ajustar pensamientos en su cabeza cuando el mundo muere de hambre, que le hacen preguntarse, aun cuando crea en la Providencia divina, «pero, ¿por qué llueve pues sobre el mar, los arenales y los grandes caminos?», cuando esa lluvia no riega nada (Malebranche[5]), que le hacen preguntarse «pero, ¿por qué ese gigantesco esfuerzo de pensamiento que

---

[5] *Traité de la nature et de la grâce*, en N. Malebranche, *Œuvres,* cit., t. II París, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», 1992, I Discours, § 14, pp. 25-26. Véase asimismo *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort, ibid.*, IX Entretien, § 12, pp. 843-844.

no puede impedir que un niño, que sin embargo es puro como el alba, muera en el mayor sufrimiento?». Podrían escribirse libros sobre esa duda y esa angustia de los filósofos –de los más grandes filósofos– ante su vocación; uno de ellos les dedicó su obra entera: se llama Kierkegaard. Pues el filósofo, en el fondo de su ser más íntimo, tiembla ante la idea de usurpar esa función de garantía universal que ejerce ante los hombres de ciencia y ante todos los hombres de su sociedad y hasta ante la historia universal. Y, por otra parte, esta es la razón por la cual arremete con tanta violencia, para conjurar el riesgo, que sabe que corre, de no estar a la altura de su misión. Y, a fuerza de argumentos, llega al punto en que consigue convencerse.

Pero esto no es lo esencial. Pues que esté convencido o no es un asunto que compete a su conciencia, a sus allegados y a su diario íntimo. Para los demás, para aquellos a quienes se dirige hablando o por escrito, no hay ningún problema: el hombres está siempre convencido puesto que es un filósofo, puesto que lo dice y, sobre todo, por que es una misma y sola cosa ser filósofo, estar convencido de estar en posesión de la verdad de las verdades, decirla y decirla de una manera convincente. La garantía filosófica de la verdad reafirmada funciona así exteriormente: siempre.

La verdad es para los otros. ¡Grande, supremo fingimiento! Basta que los demás la crean y crean que todo está bien, que si existen los filósofos es para decirles a quienes la poseen la verdad de su verdad, etcétera. Sí: todo está bien. La división del mundo entre los que saben y lo dicen y los que no saben y escuchan está bien. La división entre los que trabajan y producen y los que no trabajan sino que disponen del tiempo libre para pensar la verdad y decirla es una buena cosa. La división entre los que gobiernan y los gobernados es una buena cosa, entre los militares y los civiles, entre los hombres y las mujeres, entre los hombres libres y los esclavos, entre los griegos y los bárbaros (o los esclavos o los inmigrantes), la división entre los adultos y los niños, la división entre los dioses y los hombres, la división entre los sacerdotes y los laicos, la división entre los adivinos y los ciegos, la división entre las prostitutas sagradas y las laicas: todo eso es algo bueno, algo excelente. Veamos a Platón, que lo explica en detalle en toda su obra. Y dice que esta división es buena porque es al mismo tiempo una división del trabajo que produce la unidad de su resultado: justamente la unidad de la ciudad y la paz entre los ciudadanos. Marx, que suele ser desconfiado, explica que todo ese sistema, incluida la filosofía que lo sanciona con su garantía, tiene una única función: mantener la dominación de la clase dominante sobre la clase dominada, dominación que justamente necesita de esas

divisiones y de esas funciones múltiples, y de la garantía de que todo está bien en la mejor de las Ciudades puesto que los sacerdotes, los políticos y finalmente los filósofos se lo garantizan a quienes podrían ponerlo en duda o tuvieran la mala idea de atacar el orden de la dictadura de clase existente.

Y aquí comenzamos a entrever que la filosofía es cada vez menos inocente, puesto que desempeña su papel en el mantenimiento (o el derrocamiento) del orden establecido: por lo tanto, actúa en connivencia con la política.

Pero aún no hemos terminado con la teoría del conocimiento. Por más que este sea –insisto, en la forma en que lo concibe la filosofía idealista– puramente imaginario, no deja de producir preguntas y respuestas, y con ello categorías y tesis nuevas y, además, consecuencias teóricas y prácticas.

En efecto, cuando el filósofo ha escrito su nueva ecuación

$$V = ((S = O) = V),$$

no puede, siendo curioso por naturaleza (Aristóteles), en su condición de filósofo, evitar hacerse una nueva pregunta: «pero entonces, *¿de dónde viene esta Verdad?*». Dicho de otro modo, se plantea la cuestión que nosotros ya mencionamos: la cuestión del origen, que también puede llamarse la cuestión del principio (Aristóteles), la cuestión del fundamento, la cuestión de la razón suficiente o razón primera o última sobre la cual reposa todo (Leibniz). En otras palabras, el filósofo se plantea una cuestión muy simple que va a permitirle desembarazarse finalmente de toda su subjetividad, es decir, de todas sus dudas y de toda su angustia, que hasta entonces se había guardado para sí, en el silencio de su corazón (pues no había que perder la compostura ante todos esos pobres seres humanos que tenía necesidad de él y de su certeza). Esta cuestión es la siguiente: «*pero, ¿qué funda la garantía que yo estoy suministrando?*». Pregunta legítima si las hay, si el filósofo pretende sustraerse a la humana condición que hace de él un individuo contingente, nacido en tal país, en tal año, de tales padres, con tales excentricidades, ese amor por ejemplo por las mujeres bizcas o ese gusto por las princesas suecas (Descartes), ese deseo de salir todos los días a pasear solo a lo largo de las arboledas y orinar (Kant), esa necesidad de ir a contemplar el Ser en la savia de los robles del bosque de Fontainebleau (Lachelier), ese deseo de merodear por los bosques de la Selva Negra para descalabrarse en las sendas trazadas por los leñadores para trasladar sus troncos (Heidegger); pero vosotros conocéis todas estas miserias que sufre el filósofo que quiere escapar a lo que Feuerbach llama las determinaciones empíricas (tener la nariz redondeada o en punta) y que lo que quiere sobre todo es que la verdad que él enuncia y la garantía que él ofrece escapen a esas contingencias y sean por lo tanto váli-

das y estén garantizadas para todo el mundo y para siempre; ese filósofo experimenta legítimamente la necesidad de responder a la pregunta: pero, ¿cómo se fundan (es decir, ¿cómo fundar?) la verdad que yo enuncio y la garantía que pongo a prueba? O, generalizando: ¿cómo se fundan la verdad que la filosofía enuncia y la garantía que ella misma pone a prueba?

Y, como siempre ocurre con la filosofía idealista, del dicho al hecho hay poco trecho, puesto que la respuesta está siempre en la pregunta. El filósofo va pues a reafirmar una vez más la verdad alcanzada, pero dándole una jerarquía superior, no ya la jerarquía personal y empírica (podéis creerme porque yo lo digo, además lo estoy demostrando), sino una condición universal y absoluta. De modo que «producirá», es decir, en el sentido etimológico del camarero de la cafetería de Sartre[6], presentará ante nosotros, sobre una bandeja, la Verdad superior (N.º 3) que le es indispensable para fundar todo lo que ha «demostrado» hasta aquí. Esta Verdad es pues *el Origen* absoluto, radical, la verdad más allá de la cual ya no se puede avanzar, como ciertas estaciones de tren de París, de Marsella y de otras ciudades que son callejones sin salida (como los *Holzwege* de Heidegger) porque las vías terminan en el tope y uno ya no puede seguir avanzando pero puede, en cambio, volver a partir hacia todas las demás estaciones de Francia. Esta verdad absoluta es al mismo tiempo el Principio absoluto, el más antiguo en el tiempo (antes de él no había ningún tiempo) y del que dependerán todas las consecuencias, pero él mismo no depende de nada. Esta Verdad absoluta es también el fundamento, la base sobre la cual se sustenta para siempre todo edificio –sea el ser, sea la razón y el razonamiento–, lo que lleva sin ser llevado por nada, la Tierra que nada sostiene o el Gigante originario de la mitología que sostiene el mundo sobre su espalda sin que nada lo sostenga a él o Dios, que sostiene todo por sus propias fuerzas y, como se sabe, no tiene necesidad de un suelo, de *Grund* para plantar sus pies (que, por otra parte, no tiene; lo que hace al hombre, véase Leroi-Gourhan[7], son sus pies y no sus manos ni su cráneo; son los pies, es decir, la postura de pie, lo que le permite al

---

[6] J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* París, Gallimard/NRF, 1970 (1943), pp. 95-96 [ed. cast.: *El ser y la nada,* Madrid, Alianza, 1984].

[7] A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, t. I: *Technique et langage*, París, Albin Michel, 1969, pp. 108 y 97. «Los simios, todos los simios, se caracterizan por un postura mixta, cuadrúpeda y sentada, y la adaptación de su pie a esas condiciones de vida. Los «ántropos», por su parte, se caracterizan fundamentalmente por una postura mixta bípeda y sentada y su pie está rigurosamente adaptado a ella.» «Estábamos preparados para admitir todo, salvo haber comenzado por los pies.» Véase L. Althusser, «La querelle de l'humanisme», cit., pp. 508 y ss.

hombre –Freud lo muestra en *Totem y tabú*[8]– orinar sobre el fuego (lo que no resulta muy amable para la mujer). Esta verdad absoluta es al fin la Razón suficiente, la *ratio rationis,* la razón de toda razón en el mundo, la razón última o final, que explica todo lo que existe en el mundo, el origen radical de las cosas (Leibniz[9]) y su razón de ser, es decir, su fin, su destino, su objetivo fijado fuera de ellas pero para ellas o para la mayor gloria de Dios, la belleza de un mundo realizado al menor costo para la salvación de los hombres (o el orden establecido por la clase dominante).

El lector habrá notado al pasar que, al partir en busca del *origen,* del principio, del fundamento y de la razón suficiente, el filósofo ha encontrado inevitablemente en ese mismo movimiento *el fin último,* los fines últimos, la destinación del Ser, el «destino» del Ser (y no de los entes: Heidegger[10]) y que, si quiere inscribir el origen radical en su ecuación, como razón última de todo lo que existe y garantía de la garantía, debe también, al mismo tiempo, inscribir en su ecuación la razón última, el fin último de todo ese proceso. Y debe, al mismo tiempo, constatar algo muy sencillo pues es tautológico: que *el Fin último y radical de las cosas es idéntico al Origen primero y radical de las cosas;* que, por ende, el fin y el origen se mantienen en una posición de espejo, en la que uno reenvía al otro su propia imagen y viceversa, en la que uno es la verdad del otro y viceversa, como ya lo hemos señalado a propósito de las cuestiones que plantea la filosofía.

Lo cual nos da una ecuación definitiva que se escribe del modo siguiente:

$$O = (V = (S = O) = V)\ F.$$

Digo: una ecuación definitiva… pero es solo una expresión, pues el filósofo puede aún sentirse inquieto y preguntarse: pero, ¿qué es lo que realmente funda esta ecuación? Y entonces recomienza haciendo la misma operación sobre la operación precedente hasta el infinito. Esta no sería una imaginación privada de uso edificante. En la historia encontramos filosofías que repiten indefinidamente la misma operación de garantía sobre la garantía; por ejemplo, la de Hegel. Y hasta encontramos filosofías que, a partir de las paradojas de la teoría de con-

---

[8] Althusser piensa probablemente en «El malestar en la cultura»: «Le malaise dans la culture», trad. de P. Cotet *et al*, en S. Freud, *Œuvres complètes,* ed. de J. Laplanche, t. XVIII: *1926-1930*, París, Presses Universitaires de France, 1994, p. 277, nota.

[9] G. W. Leibniz, *Sur l'origine radicale des choses*, trad. de P.-Y. Bourdil, París, Hatier, colec. «Profil formation», 1994.

[10] «Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)», trad. de R. Munier, en M. Heidegger, *Questions III et IV*, París, Gallimard colec. «Tel», 1990, pp. 78 y ss., 118 y ss. y 126.

juntos (un conjunto de elementos, ¿puede contenerse a sí mismo considerado como uno de sus elementos?), intentan tener en cuenta esta repetición circular para hacer una teoría que dé cuenta de ella, sea en un sentido formulista (Russell[11]), sea en un sentido ontológico (Heidegger[12]). Encontramos por fin una filosofía que intenta extraer la lección crítica, por lo tanto materialista, de esas tentativas idealistas refinadas y que procura concebir qué sería ese círculo filosófico sin afuera y, por ende, qué podría ser ese exterior filosófico-no-filosófico de la filosofía como margen (Derrida[13]). Pero allí ya estamos en los límites (categoría filosófica por excelencia donde la filosofía idealista comienza a tomar conciencia de su propia impostura) del idealismo, es decir, en el punto extremo en el que ya no tiene delante de sí más que el materialismo.

---

[11] B. Russell, *Introduction à la philosohie mathématique*, ed. y trad. de F. Rivenc, París, Payot, colec. «Bibliothèque philosophique», 1991 (1921), p. 263 y ss. [ed. cast.: *Introducción a la filosofía matemática*, Madrid, Aguilar, 1956].

[12] M. Heidegger, *Être et temps,* trad. de F. Vezin *et al.*, París, Gallimard/NRF, 1986, § 32, pp. 198-199, § 63, pp. 374-376. Véase L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., p. 56 [ed. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 1997].

[13] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, colec. «Critique», 1972, pp. 147-151 y 161-164 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008].

11

Lo anterior no implica que hayamos terminado con la teoría del conocimiento. Digamos, no obstante, unas palabras de su función: está destinada, como el lector habrá podido darse cuenta, a asegurar una función de *garantía de la verdad* (verdad de todo lo que existe). Ahora bien, paradójicamente asegura esta función de garantía universal (del orden establecido) a través de una función de garantía de *la verdad del conocimiento.* Es decir, se apoya en la realidad del conocimiento para proponer sus servicios de garantía universal. Esos servicios son, desde el punto de vista de la verdad, imaginarios, pero son muy reales desde el punto de vista de la realidad científica, ideológica, política y social. Sin embargo, el conocimiento sobre el que se apoya –y usa como pretexto– la teoría del conocimiento no es imaginario. Los hombres conocen las cosas. Las conocen por medios muy diversos y tienen de ellas conocimientos muy diversos. Conocen las cosas por la observación práctica, que siempre está más o menos asociada bien a la transformación natural de las cosas observadas (los astros, las plantas, las mareas), bien a la transformación humana de las cosas (la casa, la pesca, la domesticación de los animales, la construcción, la destrucción, la producción, el consumo, la transformación de las materias primas en herramientas, etcétera). Esos conocimientos nunca son puramente pasivos, ni siquiera cuando se trata de simples observaciones. Siempre están, en efecto, dominados y guiados por cierto número de ideas previas, sociales o religiosas (o las dos a la vez), como muestra el estudio de las sociedades más «primitivas» que hemos podido observar. Los hombres viven en sociedad, aunque sea en sociedades rudimentarias, y disponen del lenguaje.

Esta doble condición que en realidad es solo una (la sociedad y el lenguaje), que Aristóteles había visto bien, resuena en lo que suele llamarse las formas de la percepción y de la representación de los primeros hombres. No se trata de un asunto de decreto o de fantasía: los hombres, para sobrevivir, no pueden dejar de tomar en consideración, en su relación con la naturaleza, es decir, también

en su conocimiento de la naturaleza –del que obtienen toda su subsistencia–, las relaciones sociales y sexuales que existen entre ellos. Se las engloba con bastante soltura en la expresión «relaciones sociales», pero hay que tener en cuenta también las relaciones sexuales que rigen la reproducción biológica de la especie humana y que cumplen en ese estadio, imbricadas en las relaciones sociales y las relaciones ideológicas que las reflejan, un papel primordial. Solo más tarde interviene, después de los primeros conocimientos empíricos generales y generalizados, el conocimiento científico propiamente dicho. ¿Qué condiciones permitieron que surgiera en Grecia, en el siglo VI a.C., con Tales? Esta es aún una cuestión oscura, en la que parece que la ideología religiosa ascética de los pitagóricos pudo hacer tenido alguna participación[1], al obligarnos a considerar los números, hasta entonces simples objetos u operadores empíricos, como ideas, es decir, como realidades abstraídas de todo contenido empírico, universales y necesarias y sobre las cuales uno podía operar independientemente de toda referencia concreta. Sea como fuere, se había atravesado entonces, irremediablemente, un umbral, se había alcanzado un punto de no retorno, a partir del cual podía pronunciarse la fórmula de Spinoza: tenemos una idea verdadera, la de un conocimiento matemático, y esta idea puede servirnos de norma para juzgar las ideas y producir otras ideas verdaderas.

Todas las filosofías reconocen esta realidad de la distinción entre el conocimiento práctico y el conocimiento científico, pero las filosofías idealistas y las filosofías materialistas no la tratan de la mismas manera. Sin embargo, todas tienen algo en común: establecen esa distinción «trazando líneas de demarcación» entre los dos tipos de conocimiento aunque, como dijimos, no las trazan de la misma manera. Lo que interesa, en efecto, al idealismo, es asegurar, demostrar y garantizar la superioridad del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico, hasta, cuando se da el caso, reconociendo la anterioridad del conoci-

---

[1] Hipótesis que formulaba M. Caveing hacia 1950. (Nota de L. Althusser.) La referencia es errada. Sobre Tales (*ca.* 624-*ca.* 547 a.C.), Pitágoras (*ca.* 570-*ca.* 510 a.C.) y los orígenes de las matemáticas griegas, léase el «Resumen de Proclo de Licia» en *Les Commentaires sur le premier libre des Éléments d'Euclide*, ed. y trad. de P. Ver Eecke, París, Albert Blanchard, colec. «Travaux de l'Académie internationale de l'histoire des sciences», 1948, pp. 55 y ss. Recordemos que «Tales», según Althusser, es «un personaje posiblemente mítico» (véase *supra* p. 53) que supuestamente vivió «alrededor del siglo VI» (*Initiation à la philosophie pour les non-philosophes,* ed. de G. M. Goshgarian, París, Presses Universitaires de France, colec. «Perspectives critiques», 2014, p. 88 [ed. cast.: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos,* Madrid, Siglo XXI, 2016, p. 61]).

miento práctico o empírico sobre el conocimiento científico. El idealismo está interesado pues en mostrar que, de derecho, el conocimiento científico es de una naturaleza muy diferente del conocimiento práctico, en mostrar que es el objeto de una facultad muy diferente (el entendimiento o la razón) infinitamente elevada por encima de las simples facultades sensibles y empíricas. Y, colmo de la habilidad, mostrar, por ejemplo, que las verdades del conocimiento científico ya están presentes, aunque de manera implícita, en los conocimientos prácticos mismos (Platón) o que sus formas a priori o su «síntesis pasiva» son la condición de posibilidad de toda experiencia sensible (Kant, Husserl). En última instancia, el idealismo sostiene así una tesis paradójica, pero que sirve perfectamente a sus objetivos y que consiste en considerar que, en la forma del desconocimiento, toda la experiencia sensible es ya, de derecho, conocimiento científico, simplemente inconsciente de su verdadera naturaleza. Así, cuando separa las cosas y reconoce realmente la existencia de un conocimiento práctico junto al conocimiento científico, o cuando llega a los extremos y considera que todo conocimientos es, de derecho, científico, el idealismo siempre se las ingenia para asegurar el triunfo del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico, empírico, y detrás de ese triunfo se disimula y se expresa naturalmente el triunfo de la filosofía, que es la única que está en posesión de la verdad de la relación de dominación del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico. Ahora sabemos algo sobre para qué sirve esa consagración y esa autoconsagración.

Naturalmente, el idealismo siempre falsifica en mayor o menor medida el reconocimiento de la distinción entre el conocimiento práctico y el conocimiento científico. Esa falsificación le es indispensable para poder plantear las «cuestiones» filosóficas que le son entrañables y cuya respuesta ya tiene. Pues si bien el idealismo declara que el conocimiento científico domina sobre el conocimiento práctico, con ello no enuncia nada que sea evidente ni que sea verdadero: todo lo contrario, no hace más que expresar el hecho consumado de la dominación real, no del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico, sino de los intelectuales que hacen ciencia sobre los trabajadores que producen y, detrás de esos dos grupos humanos, la dominación real de la clase dominante sobre la clase explotada.

Pero afirmar esta realidad no nos dispensa de mostrar con pruebas cómo se opera esta falsificación. Para no hacerlo muy largo, daré un solo ejemplo: el de la teoría kantiana de la experimentación y de la experiencia. Kant tiene el mérito de distinguir las dos realidades pues tiene en cuenta el hecho de la existencia de la física experimental de Newton, que se entrega a sus experimentaciones. Pero

Kant, si bien las distingue, termina, a fin de cuentas, asimilando experimentación y experiencia reuniéndolas en la categoría «experiencia», que le sirve para proponer, bajo la unidad del Sujeto trascendental, la unidad de las diferentes formas de experiencia posible, desde la percepción simple de una embarcación que navega río abajo hasta la experimentación de un físico newtoniano. De ese modo queda asegurada la dominación del conocimiento científico sobre el conocimiento práctico (percepción) y se «borra» la diferencia entre experiencia práctica y experimentación científica. En el mismo orden de ideas, podríamos tomar igualmente el ejemplo de Platón, de Descartes, de Hegel y de Bergson: las formas de la falsificación son ciertamente diferentes, pero la falsificación, en principio, sigue estando y es la misma que siempre sirve a la «mayor gloria» del conocimiento científico y, detrás de él, de la filosofía que posee el secreto de todo este asunto.

Todo esto es muy diferente en las filosofías materialistas. Aquí, ante todo, hay que tomar la precaución de hacer una advertencia. Puesto que la historia de la filosofía ha estado, más que dominada, aplastada por el idealismo, los filósofos materialistas siempre han sufrido la aplastante dominación del partido adverso que, al influirlos y contaminarlos, la mayor parte del tiempo los ha reducido a batirse en el terreno del adversario, hasta el punto de llevarlos a utilizar no solamente los propios argumentos del adversario, sino hasta sus tesis, aunque, por cierto, hábilmente desviadas de su sentido idealista original. Hay que saber descifrar estas filosofías, sencillamente para perforar la máscara que obligadamente tuvieron que pedir prestada para poder expresarse abiertamente en un tiempo en el que el materialismo y el ateísmo se juzgaban ante tribunales de la Iglesia y del Estado y recibían condenas mortales (Giordano Bruno fue quemado en la hoguera por sus ideas; Spinoza, excluido de la comunidad judía de Ámsterdam, medida esta que entonces era de un extremado rigor y lo convertía en un prisionero en su propia ciudad). Si uno sabe descifrar así, no solamente las filosofías que se declaran materialistas (y con frecuencia se descubre que, bajo esas declaraciones de materialismo, se esconden filosofías influidas por el idealismo, como es el caso de la mayor parte de los «materialistas» del siglo XVIII y de Feuerbach), sino también las filosofías que no declaran nada o que, a veces, están obligadas a dar a entender que son idealistas (como la de Spinoza, gran filósofo materialista[2], a mi entender el mayor filósofo de todos los tiempos), se expone a recibir sorpresas, a veces felices y otras veces decepcionantes.

---

[2] En el original mecanografiado dice «idealista».

A lo que hay que agregar otra determinación. En la historiografía de la filosofía marxista existe, desde Engels[3], la costumbres de decir que la historia de la filosofía se reduce al combate entre el idealismo y el materialismo[4]. Esta fórmula es verdadera en su generalidad, pero si uno la aplica mecánicamente, buscando cuáles son, en cada época considerada, los filósofos materialistas que se oponen a los filósofos idealistas dominantes y si uno cree que toda filosofía idealista (o materialista) representa el idealismo (o el materialismo) en un ciento por ciento, es decir, que es ciento por ciento idealista o ciento por ciento materialista, termina por no entender nada de la simple lectura de los textos filosóficos. Pues, al leerlos, descubre la paradoja de que toda filosofía idealista contiene, a pesar de su idealismo y, tal vez, precisamente a causa de su idealismo, elementos de materialismo, y que toda filosofía materialista contiene, pese a su materialismo y, tal vez, precisamente a causa de su materialismo, elementos de idealismo[5]. Hay que tener muy en cuenta este dato y pensarlo sin abandonar la idea de Engels. Ahora bien, uno solo puede pensar con la condición de considerar que toda filosofía (obra de un filósofo o corriente filosófica) es contradictoria pues contiene en sí, en su problemática, en sus categorías, en sus tesis, en sus justificaciones, elementos idealistas y, a la vez, elementos materialistas, que reaccionan entre sí para componer la filosofía existente. Si y solo si ha descifrado adecuadamente esos diferentes elementos en su contradicción, podrá uno decidir si tal filosofía es «idealista» o «materialista», es decir, si dominan en ella los elementos idealistas o los materialistas.

Y no estamos aquí ante un hecho contingente: por poner un ejemplo límite, una filosofía idealista contiene en ella elementos materialistas por el simple hecho de que «tome en cuenta» la realidad que se impondría a todos los filósofos. No los contiene de manera evidente, siendo dominante, porque recibiría la influencia de un materialismo demasiado débil para lograr ese efecto. Los contiene esencialmente por otra razón (esencialmente, pues puede hallarse excepciones a esta ley) que se relaciona con el estado de guerra de todos contra todos que reina, como ya vimos, en el ámbito de la filosofía, entre las filosofías vinculadas al idealismo y las que lo hacen al materialismo: por una razón *preventiva.* Pues toda

---

[3] Tachado: «que no había comprendido exactamente las posiciones de Marx sobre esta cuestión».

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, bilingüe, ed. de É. Bottigelli, trad. revisada por Bottigelli, introducción J.-P. Cotten, París, Éditions sociales, colec. «Classiques du marxisme», 1979, p. 33 [ed. cast. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Madrid, Ricardo Aguiler, 1969].

[5] Véase L. Althusser, *Éléments d'autocritique,* París, Hachette, colec. «Analyse», 1974, pp. 90-91 [ed. cast.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975].

filosofía, al hallarse en un estado de guerra contra la otra tendencia filosófica, sea materialista, sea idealista, debe necesariamente acabar con su adversario, prevenir su avance, es decir, ocupar preventivamente las posiciones del adversario apelando incluso a travestirse con sus propios argumentos.

No es casual que aquí aparezca bajo nuestra pluma la palabra «posiciones», pues las posiciones son tesis, y las tesis son posiciones ocupadas, incluidas las posiciones del adversario; iba a decir las posiciones del adversario ante todo, puesto que en esta guerra, en última instancia, uno siempre ocupa las posiciones que le ha ganado al adversario, posiciones del adversario que uno ocupa naturalmente para acomodarlas a su propio uso. Pero siempre queda algo de las posiciones del adversario y, por otra parte, es un buen método colonial dejar a los jefes indígenas en sus puestos: ellos saben mucho mejor que los ocupantes cómo explotar a sus compatriotas, como demostró el método inglés. He aquí por qué, existiendo el antagonismo en todo el ámbito de la filosofía, es necesario (y no solo accidental) que una filosofía idealista contenga en su interior, contradictoriamente, elementos materialistas, y que una filosofía materialista contenga en sí, contradictoriamente, elementos idealistas.

Lo cual explica, pero este es solo un ejemplo que habría que extender a toda la historia de la filosofía, que materialistas como Marx y Lenin hayan podido encontrar su veta, materialista, en la filosofía del idealismo absoluto de Hegel, descubrimiento que provocó al asombro y la agitación de Lenin cuando, en 1915, leía la *Gran Lógica.* Pero esto explica, al mismo tiempo y en sentido inverso, que filósofos que se declaran materialistas, como los grandes materialistas del siglo XVIII o hasta el mismo Feuerbach, cuyo materialismo Lenin elogia, incluyan en su obra elementos de idealismo, a tal punto que uno llega a preguntarse si, dominados como estaban por la filosofía idealista feudal y burguesa, no habían dejado que el idealismo se impusiera ampliamente al materialismo en su pensamiento.

Asimismo podríamos concluir estas observaciones afirmando que el materialismo marxista mismo, muy crítico sin embargo respecto de todo materialismo vulgar o mecanicista, nunca podría pretender ser un materialismo al ciento por ciento, pues siempre comprenderá, inevitablemente, elementos de idealismo. Por otra parte, si uno considera el materialismo dialéctico hoy, en las producciones provocadas por los efectos de la «desviación estaliniana»[6], hay que ir

---

[6] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, colec. «Théorie», 1973, pp. 82 y ss. [ed. cast.: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis,* Madrid, Siglo XXI, [2]1974]. Véase Aristóteles, *Política*, Libro III, cap. VII, § 5 (1279 *b* 3).

mucho más lejos y decir que en ellas los elementos idealistas son decididamente dominantes. Pero lo que hay allí es, por suerte o por desgracia, un accidente no fortuito de la historia del marxismo que examinaremos en otra parte.

Vayamos pues, después de estas reflexiones preliminares que nos advierten de la dificultad que presenta encontrar una expresión correcta, si no completa, de las posiciones del materialismo, a la concepción materialista de la teoría del conocimiento.

Debemos decir que, en principio, el materialismo no reconoce, o no debería reconocer, la validez filosófica de esta *cuestión* teórica.

Se observará, en primer lugar, un hecho de apariencia extraña: que el lugar y la importancia de la teoría del conocimiento ha variado en la historia de la filosofía. Después de haber ocupado un lugar subordinado en la filosofía griega y medieval, la teoría del conocimiento ocupó un lugar cada vez más preponderante a partir del siglo XVII, lugar que está perdiendo desde Hegel, a pesar de los intentos husserlianos de restauración. ¿Cómo explicar este fenómeno?

Puede dársele una explicación muy simple: como consecuencia de la historia de las ciencias. Diríamos entonces que el escaso desarrollo de las ciencias en la Antigüedad y en la Edad Media hizo que la teoría del conocimiento haya permanecido retirada y que, en cambio, el gran desarrollo de los descubrimientos científicos que se dieron a partir de Galileo favoreció la valorización filosófica de la teoría del conocimiento que, salvo raras excepciones, ocupó un lugar de privilegio en todas las filosofías del siglo XVII y XVIII. Pero, esta explicación, plausible en el caso de la Antigüedad, la Edad Media y la época clásica, ya no se sostiene si nos trasladamos a los tiempos modernos. ¿Cómo explicar la decadencia de la teoría del conocimiento en un Hegel, contemporáneo de grandes descubrimientos en las esferas de las matemáticas, de la física, la química y la economía política? ¿Cómo explicar la acentuación espectacular del problema –hasta la evacuación– en los filósofos modernos, contemporáneos de los más grandes descubrimientos de la historia de las ciencias de toda la humanidad? Evidentemente, hay que proponer otra explicación.

Personalmente, yo la buscaría no en la historia de las ciencias, a la que no le niego, por cierto, su importancia, sino en la historia de la ideología jurídica y política[7]. En efecto, no es casualidad que el favor filosófico concedido a la teo-

[7] Tesis esbozada en «La reproduction des rapports de production», en L. Althusser, *Sur la reproduction,* ed. de J. Bidet, prefacio de É. Balibar, París, Presses Universitaires de France, colec. «Actuel Marx confrontation», reed. 2011, pp. 101-105 y 199-203 [ed. cast.: «La reproducción de las relaciones de producción», en *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015, pp. 31 y ss.].

ría del conocimiento coincida con el retorno del derecho romano, naturalmente puesto de gran actualidad y modificado en consecuencia, por el nacimiento y el desarrollo del modo de producción capitalista en la Europa occidental. Hablábamos antes de la función de garantía de la filosofía: *solo pueden garantizarse derechos,* pues la garantía de un estado de hecho, al ser una cuestión de fuerza, como lo dice muy bien Rousseau, «no hace el derecho»[8] y, en filosofía, siempre se trata de una garantía teórica, por tanto, de una garantía de esos hechos muy particulares que son derechos que solo puede garantizar un fundamento de derecho, una razón de derecho.

Es como si, en ese tiempo en que la burguesía debía librar una lucha de clase incierta contra el feudalismo dominante –y, para librarla, debía apoyarse en descubrimientos científicos capaces de desarrollar las fuerzas productivas y la explotación de la mano de obra asalariada, y debía librarla contra la ideología religiosa y su filosofía, que supeditaba toda garantía de verdad a Dios–, esa burguesía en ascenso hubiese tenido necesidad de una garantía independiente del dios feudal y, ante todo, de una garantía que pusiera al alcance simplemente humano las verdades de las ciencias de la naturaleza, en formas que permitieran al mismo tiempo garantizar la libertad de los sujetos individuales, sujetos del trabajo productivo, sujetos de la empresa capitalista, sujetos morales y sujetos políticos, sujetos de derecho en suma. Para lograrlo, hacía falta presentar una teoría del conocimiento, una teoría del conocimiento que funcionara atendiendo al derecho, hacía falta instaurar lo que Kant habrá de llamar, con una expresión milagrosa, el «Tribunal de la Razón»[9] para hacer comparecer ante él al sujeto humano (¿qué puede conocer?) y los supuestos conocimientos (¿cuáles son los verdaderos, los científicos? No la metafísica reinante, ni la teología ni la cosmología racionales, sino las matemáticas, la física y, tal vez, un día, la química, en todo caso no la psicología ni la historia).

Si esta hipótesis está bien fundada, permite quizá explicar también la decadencia de la teoría del conocimiento en las filosofías del siglo XIX, en primer lugar, la de Hegel. En efecto, segura desde entonces de su poder de hecho,

---

[8] J.-J. Rousseau, *Le Contrat social*, ed. de S. Goyard-Fabre, en *Œuvres complètes,* ed. de R. Trousson y F. Eigeldinger, Ginebra, Slatkine, 2012, t. V: *Écrits politiques et économiques,* II, p. 468. «Convengamos pues en que la fuerza no hace el derecho y que uno está obligado a obedecer solamentea los poderes legítimos» [ed. cast.: *El contrato social*, Madrid, Akal, 2004].

[9] Fórmula que reaparece a lo largo de toda la obra de Kant. Véase, por ejemplo, *Critique de la raison pure,* cit., prefacio de la primera edición, p. 7 (A XII). «Ahora bien, este Tribunal no es otra cosa que la *Crítica de la razón pura* misma.» Véase *ibid.*, B 779/A 751 *(«Gerichtshof der Vernunft»).*

devenida hegemónica y cada vez más protegida por sus aparatos ideológicos del Estado, la burguesía ya no tuvo necesidad de esa garantía filosófica que antes era su primer y último recurso teórico. Las ciencias existen, producen sus resultados, sin tener ya que temer la intervención ni la condena de la Iglesia. El derecho burgués es un hecho establecido, reconocido por todos, incluidos los explotados. Ya no se trata de justificar el derecho a conocer ni el derecho a dominar. Se trata simplemente de organizar el poder establecido y de obtener, de su organización y de la explotación que ese poder protege, los medios de luchar contra la baja tendencial de las tasas de ganancia.

Organizar el hecho establecido, observar el hecho y obtener de esa observación las leyes de su organización óptima: he aquí la tarea política y también filosófica número uno y, aun cuando no se imponga de entrada, no tardará en imponerse progresivamente a todos los estados. El sueño saint-simoniano de la organización de las cosas como sustituto del gobierno de los hombres se hace realidad. Y se afirma con las tareas fijadas al gobierno de los hombres encargadas de hacer reinar sobre los explotados el «poder espiritual» de la clase dominante, poder ejercido, casualmente, por esos sacerdotes particulares que son los filósofos positivistas. Positivo, positivismo: ha sido lanzada la consigna de la burguesía capitalista en el poder, una consigna que ya no la abandonaría. La cuestión del derecho, toda cuestión de derecho y hasta el Tribunal de la Razón, son cosas superadas. Solo se trata de organizar positivamente el reinado de la positividad, de conocer las leyes del proceso, ya sea este dialéctico a la manera de Hegel, que lleva aún consigo las huellas de las luchas de la Revolución francesa, indecisas hasta el fin para terminar en la Restauración, ya sea dialéctico a la manera de Comte, sometido a las leyes de los tres estados, de la tesis-antítesis-síntesis, que reina tranquilamente, seguro de su hecho, es decir, de su efecto, es decir, de su fin («¡enriqueceos!»), sobre una sociedad que, aparte de la de su policía (hombres muy positivos) y de sus filósofos (hombres muy positivistas) no tiene necesidad de ninguna garantía.

Por supuesto, hay todavía, siempre hay, algún chiflado que sueña con la vieja teoría del conocimiento, como ese Husserl que se inquieta por la crisis de las ciencias[10] en una Europa occidental donde va a desplegarse el fascismo, llevándose consigo el odio de la razón, o algunos profesores de filosofía que repiten las

---

[10] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. de G. Granel, París, Gallimard, 1976 (1936) [ed. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Barcelona, Crítica, 1991].

lecciones de los viejos maestros, pero, finalmente, las cosas no pasan por ahí. Pasan, después de Comte y el positivismo, por el gran movimiento que, bajo la influencia del gran descubrimiento moderno, el de la Lógica matemática, lleva la ideología hacia las nuevas formas del *neopositivismo lógico* que encuentran en las ciencias humanas, tanto en el funcionalismo como en el estructuralismo, sus mejores estructuras de acogida. Esta vez, la función de los filósofos, a quienes Comte confiaba todavía el «poder espiritual»[11], ha desaparecido: la máquina marcha sola; basta introducir un buen programa en el ordenador que funcione conjuntamente con la electricidad y con la lógica formal para que todo salga sin más trámite, no solamente el plan, sino también la decisión. El hombre que ya no tiene necesidad del derecho, ya no tiene siquiera necesidad de libertad ni de pensamiento. La máquina piensa y decide por él. ¡Hasta programa los costos de la lucha de clase en las inversiones de una empresa! En esas condiciones, el idealismo burgués no tiene nada que hacer con la teoría del conocimiento. Solo se ocupan de ella todavía algunos individuos originales y profesores tradicionales de los que ya he hablado y, paradójicamente, un serio batallón de filósofos marxistas del Este o de la escuela de la Europa del Este que, atrapados como están en el cautiverio de la ideología burguesa, vuelven a exponer a su vez, sobre la base de un malentendido total, «la teoría del conocimiento», como si esta fuera esencial al materialismo marxista. Y basta que su influencia alcance un país como Francia –cuyas tradiciones filosóficas han dejado como una «bolsa de Royan», aislada de la invasión neopositivista mundial– para que aquellos personajes encuentren émulos que hablan con la mayor seriedad del mundo de la filosofía marxista como «gnoseología» (teoría del conocimiento) y, gnoseología obliga, lo veremos en un instante, como «ontología»[12].

---

[11] A. Comte, *Science et politique. Les conclusions générales du Cours de philosophie positive,* ed. de Michel Bourdeau, París, Plon, colec. «Agora/Pocket», 2003, pp. 278-279. «Hasta que no se desarrolle convenientemente la reorganización mental y, en consecuencia, la moral, la elaboración filosófica tendrá pues necesariamente mucha más importancia que la acción puramente política en cuanto a la regeneración final de las sociedades modernas. Lo que los filósofos podrán esperar, en este sentido, de los gobiernos juiciosos, seré que no perturben en modo alguno […] esta operación fundamental.»

[12] L. Sève, *Introduction à la philosophie marxiste,* París, Éditions sociales, 1980, p. 281. «La filosofía marxista (moviliza) conceptos cuya significación no es puramente ontológica –que remite solamente al ser– ni tampoco puramente lógica –que remite solamente a la forma subjetiva del conocimiento y de la ciencia–, sino que es gnoseológica […], que remite al estudio del ser tal como se refleja en el pensamiento […].»

12

Por consiguiente, si la filosofía materialista no puede, como la filosofía idealista, plantear la cuestión de la teoría del conocimiento, ¿cómo aborda la realidad que, por disfrazada que aparezca, está de todos modos en juego en la teoría del conocimiento idealista? Podemos decirlo simplemente: la aborda suprimiendo la cuestión, es decir, no callándola, sino produciendo e instaurando los medios filosóficos adecuados para suprimir la cuestión. Teóricamente, esto equivale a producir una categoría o categorías que, en la ecuación que proponíamos antes

$$(S = O) = V,$$

reducen el signo igual (=) a cero.

Puede decirse que, tendencialmente, la respuesta a esta cuestión equivale a afirmar que el signo igual (=) es en sí mismo igual a cero, es decir, nulo. Y que uno no cree que estas sean sutilezas, ni del que intenta penosamente introducir a otros en la filosofía, ni de los filósofos. Puesto que para los filósofos todo pasa en la filosofía, es normal que cuestiones tan importantes sean objeto de toda una elaboración y, naturalmente, de una disputa perpetua.

Decir que el signo = es en sí mismo igual a cero significa que la ecuación tiende hacia la identidad de los términos, por lo tanto, que el Sujeto y el Objeto son una única y misma cosa y esta es la posición monista que, como sabemos, también puede ser tanto espiritualista (si esa única y misma cosa es el espíritu) como materialista (si esa única y sola cosa es la materia). Señalemos de pasada que esta no es la única ocasión en la que podremos observar una extraña proximidad entre el espiritualismo, variedad del idealismo, y el materialismo. Vemos pues que el materialismo se presenta así como un monismo de la materia, el que realiza la identidad entre el Sujeto y el objeto. Pero entonces está obligado a dar cuenta de la diferencia entre el mismo Sujeto y el mismo Objeto; de lo contrario, ¡ni siquiera hubiese sido posible plantearse la cuestión! El materialismo busca entonces categorías de sustitución para concebir esa identidad en una forma

que respete la diferencia entre el sujeto y el objeto. La forma clásica, matriz de todas las formas de sustitución, le fue proporcionada por la tradición aristotélica, de la que puede decirse que, sobre esa cuestión, no deja de tener cierta afinidad con el materialismo. Ya conocemos esa forma: *veritas adæquatio rei et intellectus* (santo Tomás), la verdad es adecuación de la cosa y del intelecto. En suma, la cosa y el intelecto son casi la misma cosa, puesto que su adecuación tiende hacia la unidad, es decir, la supresión de su distinción. Pero la forma más célebre –pues es la más categórica y la más escandalosa– de la supresión del problema por parte del materialismo le fue suministrada por la *teoría leninista del reflejo.* Esta teoría consiste en decir que el conocimiento refleja el objeto, lo que la hace una tesis de objetividad, y que ese reflejo refleja un objeto que es, en última instancia, material, lo que la hace una tesis materialista. Sin embargo, en su brutalidad, la tesis del conocimiento-reflejo plantea dificultades que uno puede afrontar declarando, como lo hacen todos los comentadores de Lenin –siguiendo, por otra parte, las indicaciones del propio Lenin–[1], que el reflejo no es puramente pasivo, sino que es activo, productivo, etcétera, lo que constituye una manera vergonzosa de reconocer cierta diferencia, oficialmente negada, entre el conocimiento y su objeto: sí, el conocimiento es activo, sí, es necesario que los hombres actúen y transformen el objeto real para llegar a conocerlo, sí, por lo tanto hace falta que el reflejo, aparentemente «pasivo» –si se lo concibe según el modelo del espejo desnudo–, sea declarado activo. Pero una cosa es una declaración, al alcance del primer responsable que aparezca, es decir, también del primer irresponsable, y otra muy diferente es el conocimiento del hecho mismo. La teoría del reflejo, justa en su principio objetivista y materialista, se queda demasiado corta en sus expectativas filosóficas.

En la historia se ha propuesto otra teoría sorprendente para anular, sin dejar de conservar, la diferencia entre el conocimiento y su objeto: es la teoría spinozista del *paralelismo.* Para Spinoza, toda la realidad está constituida por una sustancia única, Dios o la naturaleza (paradójicamente, para él, Dios es lo mismo que la naturaleza que emana de él: qué habilidad política para poner en línea a su adversario, Dios, ¡en su propio campo!), que posee un número infinito de atributos, de los que nosotros solo conocemos (es así) el atributo extenso (o materia) y el atributo pensamiento. Tenemos pues, frente a frente, el conoci-

---

[1] V. I. Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., pp. 154-163. D. Lecourt elabora un concepto del reflejo cercano al que Althusser resume aquí en *Une Crise et son enjeu (Essai sur la position de Lénine en philosophie*), París, Maspero, colec. «Théorie», 1973, pp. 42 y ss.

miento (el pensamiento) y su objeto (extenso o materia). Estos son dos atributos manifiestamente diferentes, si bien, en cuanto productos de la omnipotencia activa de Dios, son de cierta manera idénticos. Pero el hecho es que, en la práctica, están dados como diferentes. La pregunta que surge es pues: ¿cómo reducir su diferencia, de una manera materialista, a la unidad?

Para responder, Spinoza propone la teoría del *paralelismo:* todo lo que adviene en el atributo extenso tiene su correspondiente exacto en el atributo pensado: *«ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum»*[2]: el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas (de las ideas de esas cosas, por lo tanto de sus conocimientos). Y como en Spinoza todo ser es potencia, *de entrada* se trata de un paralelismo activo, de una correspondencia activa, de un reflejo activo. Y Spinoza[3] no se contenta con declararlo, lo muestra y lo prueba en su «teoría del conocimiento» (que, uno imagina, no es tal), donde existe cierto juego; la posibilidad, por ende, de una actividad real entre el «primer género de conocimiento», puramente práctico, el «segundo género de conocimiento», que da las «nociones comunes» o las leyes generales de todo objeto, el conocimiento científico por tanto, y el «tercer género de conocimiento», que produce el conocimiento de lo singular, ya se trate de lo individual, ya de una determinada coyuntura histórica, por ejemplo, la del pueblo judío durante el éxodo guiado por Moisés, que Spinoza analiza en el *Tratado teológico político.* Estamos pues aquí ante una forma de materialismo consecuente, que anula la diferencia entre el objeto y su conocimiento, sin dejar de reconocer –de manera abstracta, es verdad– la diferencia entre el objeto y su conocimiento, es decir, reconociendo la posibilidad de un juego y de una dialéctica que permite pasar, en tres momentos, de uno al otro a través de los diversos géneros de conocimiento.

Encontramos algo semejante en Hegel, quien tenía a Spinoza por el más grande de todos los filósofos[4]. En efecto, en Hegel no hay una teoría del conocimiento, sino sencillamente «figuras» de la conciencia comparables a los géneros

---

[2] B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre II, Proposition VII, pp. 102-103. «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (El orden y el encadenamiento de las ideas es el mismo que el orden y el encadenamiento de las cosas).»

[3] *Ibid.*, Livre II, Proposition XL, Scolie 2 – Proposition XLII, pp. 166-171; Livre V, Proposition XXV – Proposition XXXIII, pp. 516-527.

[4] «Spinoza», en G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, ed. y trad. de P. Garniron, t. VI: *La philosophie moderne. Cours de 1825-1826*, París, Vrin, 1985, pp. 1441-1499. Se trata de una extrapolación, no de una cita.

del conocimiento de que hablaba Spinoza. Y, como en este último, encontramos a la vez el reconocimiento de una diferencia entre el conocimiento (la conciencia) y su objeto, y la exigencia de anularla. Esta anulación es el resultado de todo un «trabajo», el «trabajo de lo negativo»[5], que da a la dialéctica su primer rol y define al mismo tiempo, por primera vez en la historia de la filosofía, la dialéctica como un trabajo, aunque formal. En cada momento (grado) trabaja, en efecto, una falta, una negación, que lleva en sí el momento considerado más allá de sí mismo, hacia el momento consecutivo. Pero en Hegel la cantidad de momentos no se limita a tres como en Spinoza, aunque, si consideramos el proceso en su conjunto, también sean tres: percepción sensible, entendimiento, razón. Y sobre todo, en Hegel, cada momento consecutivo es la «verdad» del momento precedente, lo que significa que el momento precedente contenía ya «en sí» el momento ulterior, que deviene «para sí» lo que el momento anterior era «en sí».

Hay que reconocer que esta manera de anular la diferencia es de una facilidad extremada, ya que es propiamente tautológico afirmar que todo resultado está contenido de antemano en sus supuestos o sus causas y que, de ese modo, la diferencia solo se reconoce por un fingimiento (¡una vez más!) que simula plantear la diferencia cuando ya la ha anulado para toda la eternidad. Esta es la razón por la que uno puede decir que en la filosofía de Hegel no pasa absolutamente nada, salvo ese cambio de forma denominado dialéctica, no siendo la dialéctica otra cosa que la lógica de ese cambio de formas o de figuras, y la lógica absoluta, aquella cuya ciencia escribe Hegel (en la *Ciencia de la lógica*) mientras la dialéctica, la de la Razón, la lógica común, la mía y la de usted, como la de las ciencias, queda rebajada al nivel de la lógica del entendimiento que vive en la separación y la abstracción. Por lo tanto, en Hegel encontramos, bajo la apariencia de un intento más audaz y más consecuente que el de Spinoza, una verdadera regresión a un pensamiento anterior a Spinoza, una regresión hacia una concepción del «trabajo» de la ciencia y de la diferencia entre el objeto y su conocimiento que nos remite a lo esencial de la concepción religiosa del mundo, una concepción que hace depender todo de la Providencias, de sus designios y de sus fines, que da a Dios el conocimiento a priori de todo lo que advendrá puesto que él es quien ha creado el mundo y ha hecho todo en el mundo y quien da al hombre el conocimiento de todas las cosas y un conocimiento adecuado, sin distancia ni diferencia, y un conocimiento sin ningún trabajo, sin ningún esfuer-

[5] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, cit., p. 85.

zo ni riesgo: ese conocimiento que poseía Adán, según Malebranche[6], antes del pecado original, ese conocimiento transparente de antes de que Adán y Eva hubieran pretendido conocer la diferencia del Bien y del mal (idéntico a la sexualidad), gesto que lanzó a la humanidad hacia los efectos del pecado: el trabajo, el sufrimiento, etcétera, incluido el trabajo necesario para llegar a obtener el conocimiento de las cosas, que entonces se le volvieron opacas y oscuras, como fuera de su alcance. Lo que nos permite observar, una vez más, que desde el momento en que interviene una concepción teleológica (una concepción según la cual las cosas del mundo, los hombres, sus objetos y sus actos están regidos para toda la eternidad por un Fin y están destinado a un Fin *[telos]*), la filosofía no solo cae en el idealismo sino que además se somete a la simple religión.

Hubo que esperar el advenimiento del materialismo marxista para llegar a una concepción consecuente que no desemboque en la abstracción de la diferencia (Spinoza) ni en la teleología del trabajo de la dialéctica (Hegel). En la célebre Introducción a la *Crítica de la economía política,* en el capítulo dedicado al Método de la economía política[7], Marx nos ha dejado los elementos para recomponer lo esencial de sus tesis sobre la realidad disfrazada en la teoría del conocimiento de las filosofías idealistas.

Marx comienza por dejar de lado (mediante el simple silencio) toda cuestión de derecho, que constituya la teoría del conocimiento idealista en teoría del conocimiento. Así como Spinoza señalaba, sin ningún comentario: «tenemos una idea verdadera» (la de las matemáticas) y escribía lacónicamente: «*homo cogitat*»[8] (el hombre piensa, lo que lo distingue para siempre de Descartes: «pienso, luego existo»[9], pues Spinoza no saca absolutamente ninguna conclusión en cuanto a la existencia de ese hecho de que el hombre piense). Así como Kant hablaba, por su parte, para resumir el conjunto de su meditación crítica, del «hecho de la Razón»[10], Marx parte del *hecho* de que existen conocimientos, unos científicos y otros que no lo son. Partir así del hecho (tanto en Spinoza como en Marx) es

---

[6] N. Malebranche, *Éclaircissements sur la «Recherche de la vérité»,* cit., pp. 865-867.

[7] «Introduction aux *Grundrisse* (dite de 1857)», en K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* e *Introduction aux Grundrisse (dite de 1857)*, ed. y trad. de G. Fondu y J. Quétier, París, Éditions sociales, colec. «Geme», 2014, pp. 47-55.

[8] B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre II, Axiome 2, p. 95.

[9] R. Descartes, *Discours de la méthode,* cit., IV parte, p. 605; *Les Méditations métaphysiques, les Objections et les Réponses*, cit., «Méditation seconde», pp. 414 y ss. Véase también la Carta a Reneri (para Pollot) de abril o de mayo de 1638, *Œuvres philosophiques,* t. II, cit., p. 53.

[10] I. Kant, *Critique de la raison pratique,* cit., I parte, Livre I, chap. I, § 7, Scolie, pp. 30-31 (*«Faktum der Vernunft»*).

evidentemente rechazar la cuestión de derecho (dadas sus facultades, ¿qué es lo que puede conocer el hombre?), es negar la idea de que uno debería plantearle al hecho del conocimiento (no científico y luego científico) la cuestión de sus títulos de legitimidad, por ejemplo, la cuestión de saber si la metafísica, la psicología racional (que deduce las propiedades del sujeto humano de su facultad de pensar y de su libertad), la teología racional (que deduce de la absoluta perfección de Dios sus facultades y sus intenciones), la cosmología racional (que deduce de la unidad del mundo sus propiedades) son o no conocimientos científicos y cuáles pueden ser (en química o en psicología, por ejemplo) los conocimientos científicos a los que los hombres pueden aspirar un día, etcétera. Hay aquí –no hace falta disimular– una idea muy fuerte que equivale a reconocer la primacía del hecho y el carácter derivado del derecho y que, por lo tanto, *rechaza la posibilidad de una cuestión jurídica previa* que tratar de la verdad a propósito del hecho.

La teoría materialista marxista se desarrolla precisamente sobre esta base negativa, pero muy positiva. Pero Marx no se contenta con esta tesis. Le adjunta una segunda tesis, de la mayor importancia: la de la *primacía de la práctica sobre la teoría.* Lo que permite vislumbrar qué puede significar una tesis. Pues en una primera aproximación las categorías primacía, teoría y práctica parecen claras. Pero, cuando uno penetra en los detalles, descubre una extremada complejidad que nos enseña cómo funciona una tesis. Sin duda, la primera forma de funcionamiento de una tesis es operar como anti-tesis: la tesis materialista de la primacía de la práctica sobre la teoría se opone a la tesis idealista de la primacía de la teoría sobre la práctica y la rechaza sin apelación. Pero, en ese nivel de abstracción, no hemos avanzado mucho. Pues las categorías pueden ser muy equívocas, inclinarse en un sentido o en el otro, tener un sentido u otro. ¿Qué es la teoría? ¿Qué es la práctica? Hay que hacer un esfuerzo infinito de definición para dar un sentido a esas categorías, una serie infinita de tesis para agotar (cosa imposible, pues la diversidad de casos excede toda definición) el sentido de la tesis general: la primacía de la práctica sobre la teoría. La gran línea de demarcación trazada por Marx entre idealismo (primacía de la teoría sobre la práctica) y el materialismo (primacía de la práctica sobre la teoría) no es tanto una línea trazada de una vez y para siempre como *la exigencia, que renace sin cesar, de retomar y de retrazar esta línea de demarcación en ocasión de cada caso teórico o concreto,* ya se trate, como aquí, de la teoría del conocimiento, ya se trate, como en otros ámbitos, de la teoría y de la práctica políticas.

En la «teoría del conocimiento» (o, mejor dicho, en lo que en Marx hace las veces de teoría del conocimiento), la primacía de la práctica sobre la teoría signifi-

ca en primera instancia *la primacía del conocimiento práctico sobre el conocimiento teórico:* y esto tanto en el sentido histórico (los hombres comenzaron por el conocimiento práctico, nadie puede afirmar lo contrario) como en el sentido lógico o teórico (en cada ocasión, aun cuando está en juego el conocimiento científico, por lo tanto teórico, en última instancia lo determinante es el conocimiento práctico y, detrás del conocimiento práctico, lo determinante es, en última instancia, la práctica de la producción y de las relaciones sociales y, por ende, la lucha de clases en las sociedades de clases). Esto implica naturalmente toda una teoría social e histórica de esa determinación, que nos hace sustraernos radicalmente de la oposición y de la confrontación solitaria de los términos de la ecuación (S = O) = V, toda una teoría del desarrollo de las fuerzas productivas bajo las relaciones de producción y de sus efectos conjuntos en el dominio del descubrimiento científico. También allí la historia atestigua a favor de la teoría materialista marxista, puesto que, como vimos, los grandes descubrimientos científicos siempre han mantenido una estrecha relación con el desarrollo de las clases sociales, ante todo de la burguesía, a tal punto que muchos descubrimientos científicos fueron provocados por episodios de la lucha de clase entre la burguesía y el proletariado.

También Lenin, cuando declara que todos los conocimientos se originan en *los sentidos*[11], está en la misma línea de Marx. Únicamente podría reprochársele situarse ligeramente retirado de las «Tesis sobre Feuerbach» que no hablaban de los sentidos, sino de la «actividad práctica sensible»[12] humana, pues los sentidos solo son pasivos en el límite y en la abstracción; en realidad intervienen en la «totalidad» de una práctica sensible que los orienta y los guía, no solo según las necesidades de los individuos humanos, sino según los «intereses» del grupo social primitivo, atento (sin saberlo) a conservar un equilibrio favorable con la naturaleza de la que obtiene su subsistencia. Pero, también aquí, todo depende del análisis de sus condiciones materiales y sociales, de la ciencia llamada materialismo histórico, por tanto.

El segundo momento del conocimiento es el del «concepto» (Lenin) o de la *teoría* (Marx) y progresivamente (pues existen teorías precientíficas o no científicas) de la teoría científica. Entre estos dos niveles, la teoría marxista observa la

---

[11] V. I. Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., pp. 149-150.

[12] «Thèses sur Feuerbach», V Thèse, trad. de L. Sève *et al.,* en K. Marx, F. Engels y J. Weydemeyer*, L'Idéologie alemande, premier et deuxième chapitres,* bilingüe, presentación de J. Quétier, trad. de Quétier y G. Fondu, París, Éditions sociales, colec. «Geme/Les poches», p. 461. «Feuerbach […] no toma la sensibilidad como actividad humana sensible *práctica*» [ed. cast.: *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014].

existencia de un «brinco», de un «salto cualitativo» que ilustra una de sus tesis dialécticas. Se pasa así, como bien lo han observado los filósofos (hasta los idealistas), del orden de la observación y del cálculo empíricos al orden de la teoría abstracta necesaria. Esta vez el objeto no se conoce mediante la observación de sus variaciones empíricas, sino por medio del conocimiento de su «esencia» (su realidad más profunda, concebida como oculta e interior, íntima, porque solo se la descubre retrospectivamente) y este conocimiento se da como «a priori» (para complacer a Kant), puesto que parece preceder a sus resultados. En realidad, el hombre ya no va al encuentro de la naturaleza como va uno al encuentro de alguien que no conoce. Va al encuentro de la naturaleza como quien va a encontrarse con alguien a quien ya conoce, sobre el cual tiene ya ideas suficientes para hacerle preguntas, para «ponerlo a prueba» con sus preguntas (Kant[13]). Era el método de Galileo, idealizado por Kant. Descartes[14] le reprochaba a Galileo ir delante de la naturaleza sin tener ideas suficientemente firmes sobre ella: se hacía de ella otra idea, la idea de la «novela» que le reprochó Leibniz. Kant[15], por el contrario, felicitaba a Galileo por haber tenido buenas ideas sobre la naturaleza y por hacerle preguntas, sacadas de esas buenas ideas, para verificarlas. Así es como procede toda ciencia: no es ciencia si no ha conseguido (aunque sea la matemática, ya vimos por qué, o la física) hacer *una teoría de su objeto* a partir de la cual le plantea preguntas a su objeto para poder verificarla o refutarla: esto es lo que se llama la práctica de la *experimentación* que, a pesar de lo que dicen ciertos filósofos idealistas interesados en dejar de lado la matemática y las ciencias humanas (la primera, porque está por encima de las ciencias; las segundas, porque están por debajo de las ciencias), es universal en las ciencias que conocemos.

¿Hay pues un tercer nivel? Los filósofos idealistas dirán que sí: la filosofía. Pero nosotros sabemos lo suficiente para rechazar esta respuesta y decir que es

---

[13] I. Kant, *Critique de la raison pure,* cit., prefacio de la segunda edición, p. 17 (B XIII). «La razón […] debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas [...].»

[14] Carta a M. Mersenne del 11 de octubre de 1638, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques,* t. II, cit., p. 91. «[…] continuamente está haciendo digresiones y no se detiene nunca a explicar completamente una materia; lo cual demuestra que, de ningún modo, las ha examinado en orden y que, sin haber considerado las primeras causas de la naturaleza, ha buscado solamente las razones de algunos efectos particulares y que así ha edificado sin cimientos.»

[15] I. Kant, *Critique de la raison pure,* cit., prefacio de la segunda edición, p. 17 (B XII f.). «Cuando Galileo hizo rodar sus esferas sobre un plano inclinado con un grado de aceleración debido a la gravedad y determinado según su voluntad […], para todos los físicos, aquella fue una revelación luminosa.»

una impostura. La filosofía no está por encima de las ciencias (ni, por otra parte, debajo de ellas), porque no es un conocimiento, sino una forma de intervención-sin-intervención universal, que ejerce sus efectos en todas partes, en las ciencias, ciertamente, pero también en las ideologías y en las prácticas, en el conjunto de la actividad humana. Llegado el momento, veremos cómo lo hace.

Pero, si nos atenemos al conocimiento, ¿en qué se transforma nuestra famosa ecuación (S = O) = V? Desaparece y no desaparece: queda transformada en un sentido por completo inesperado. Pues, en la concepción materialista marxista, no se trata de negar que existe una diferencia entre el objeto y su conocimiento, sino que hay que pensar de manera diferente todos los términos y su relación. Primero, está claro que el sujeto no es un sujeto psicológico. Cuando un individuo hace un descubrimiento científico, no actúa en su propio nombre, ni con sus medios personales. No es él quien forzosamente planteó el problema (científico) pues el problema, en la mayoría de los casos, está planteado desde mucho antes (por ejemplo, el cáncer). No es él tampoco quien ha definido las condiciones del problema, sino que lo ha hecho todo el trabajo previo de los investigadores que lo precedieron. Tampoco es él quien ha elaborado la teoría científica a partir de la cual le plantea su pregunta a la naturaleza, sino que fueron sus predecesores. En cuanto a los medios de investigación (laboratorios, instrumentos, fórmulas matemáticas), tampoco él ha sido el autor. Y aun cuando él mismo haya inventado una teoría o instrumentos de resolución nuevos, se los debe, aunque no siempre lo sepa, tanto a las teorías antiguas que resultaron quedarse cortas como a las cuestiones filosóficas o ideológicas que están en el aire, cuando no al «mandato» económico. El investigador que «encuentra» así un conocimiento nuevo no es más que un eslabón en una cadena sin origen ni fin, no es más que un momento en un proceso sin origen ni fin, no es más que un agente, activo por cierto, pero que actúa dentro de un «proceso sin sujeto ni fin» que remite en última instancia al proceso de desarrollo de la sociedad. El sujeto desaparece, pues, para ceder su lugar a un agente que obra dentro de un proceso sin sujeto ni fin. Solo con esta condición queda asegurada la exigencia –a la que los idealistas son tan sensibles cuando quieren salvar la objetividad y la universalidad del conocimiento científico– de no caer en lo que llaman el «psicologismo» (concepción según la cual lo que sostendría la validez de los conocimientos científicos es la subjetividad individual, psicológica o histórica).

Pero, ¿qué pasa con el objeto? Es real, «subsiste fuera del sujeto tanto antes como después» del proceso de conocimiento, es decir, del trabajo de investigación (Marx). Marx explica: cuando la relación con el objeto es puramente

«especulativa» (de conocimiento puro), cuando el proceso de conocimiento no procura modificar o transformar el objeto, el objeto permanece evidentemente siento el mismo, «tanto antes como después» del proceso de conocimiento que se da fuera de él[16]. Estas afirmaciones expresan una tesis materialista fundamental: la existencia del objeto (o del ser) fuera del conocimiento (o del pensamiento).

Es un buen método considerar ese caso límite de un conocimiento «puramente especulativo», pues quien puede lo más puede lo menos, y el ejemplo arrojará luz sobre el caso de un conocimiento que no sea «puramente especulativo», sino «práctico». En el caso de un conocimiento «puramente especulativo», en el que el objeto permanece no afectado, fuera del sujeto y del proceso de conocimiento «tanto antes como después», ¿qué sucede? Pues, finalmente algo pasa, ese algo que se llama la investigación científica, el trabajo científico o la práctica teórica. ¿Qué sucede? *Un desdoblamiento del objeto.* El científico no trabaja directamente sobre el objeto que quiere conocer, pues en ese caso lo transformaría. Trabaja sobre otra cosa: sobre su representación provisional de ese objeto. Provisional porque, si quiere conocerla, va a transformarla. La cosa, por lo tanto, no continuará siendo lo que era; va a cambiar. ¿Trabaja el científico sobre ella? Sí, puesto que le aplica, como a una materia prima (que yo antes he llamado *Generalidad I*[17]), los instrumentos de producción teórica, las herramientas teóricas que posee en la teoría provisional que elabora de su objeto (he llamado a esta teoría *Generalidad II*). Y todo ese trabajo, toda esa «práctica teórica», tiene un único fin: el conocimiento de una nueva propiedad del objeto (que he llamado *Generalidad III*).

En todos los casos, empleé el término «Generalidad» deliberadamente: para mostrar claramente que nunca, pero nunca, el científico abordaba el objeto en persona, en su individualidad propia, que no podía confundirse con ninguna otra, sino que lo abordaba atendiendo a una mezcla de generalidades más o menos abstractas, en parte científicas, en parte no científicas, ideológicas o prácticas que no designaban el objeto sino a través de sus generalidades abstractas, puesto que todo el trabajo científico consiste, según el propio Marx, en ir no de lo «concreto» (ese pretendido objeto en persona) hacia lo abstracto (su conocimiento), sino de lo abstracto (estas generalidades) hacia lo concreto (el objeto y

---

[16] K. Marx, «Introduction aux *Grundrisse* (dite de 1857)», cit., p. 49. «Lo real subsiste después como antes en su autonomía fuera de la cabeza; y esto se mantiene mientras la cabeza continúe comportándose solo de una manera especulativa, teórica.»

[17] L. Althusser, *Pour Marx*, París, La Découverte, 1996 (1965), pp. 186 y ss. [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1967].

su conocimiento).Y, como ese proceso es un proceso sin fin, uno permanece siempre en el orden de las generalidades, sin alcanzar nunca la individualidad concreta del objeto: por esta razón creí que podía hablar además de *Generalidad III* para designar eso provisionalmente concreto que es el conocimiento producido por ese proceso.

Pero, entonces, había que extraer las conclusiones de estas premisas y reconocer la diferencia, es decir la existencia, de dos objetos: el primero, el *objeto real* que se buscaba conocer, y el segundo, una representación compleja y provisional de ese mismo objeto, en el cual trabaja el científico (puesto que no trabaja con el objeto real). Apoyándome en Spinoza, que vio muy bien todo esto, he llamado a este segundo objeto, *objeto de conocimiento.* Teníamos pues dos objetos: el objeto real, inmutable, y el objeto de conocimiento, trabajado por el científico y por lo tanto cambiante y que cambia para alcanzar el conocimiento del objeto real. Spinoza ya había dicho todo esto y es posible (pero no tiene ninguna importancia: tenemos un cuaderno de notas sobre Spinoza de Marx que data de 1840[18]) que Marx lo supiera.

Spinoza decía: una cosa es el Can, constelación que brilla, y otra el can real, que no brilla; una cosa es el concepto de perro y otra el perro que ladra[19]. El concepto de perro no ladra. Una cosa es el círculo y otra es la idea del círculo, etcétera. Spinoza distinguía pues el objeto real (el *ideat* en su terminología) y el objeto de conocimiento (la idea o el concepto de esta idea). Y sabemos que no establecía entre esos dos objetos una relación de adecuación o de reflejo, sino de *paralelismo,* solución sutil y más justa. Marx va más lejos. No solo suprime la idea de objeto a favor de la idea de *proceso,* en el cual ese objeto nunca es más que un momento o un eslabón, sino que además suprime la diferencia, que ha señalado, entre los dos objetos. Para él, hay identidad inmediata, *pero* en el proceso del conocimiento, entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Cuando uno co-

---

[18] «Exzerpte aus Benedictus de Spinoza, *Opera,* ed. Paulus» en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, IV parte, t. I: *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlín, Dietz, 1976, pp. 233-276 (en latín); «Spinoza's Theologisch-politischer Tractat» y «Spinoza's Briefe», *ibid.*, IV parte, t. I: *Apparat*, pp. 777-818 (traducción alemana). El lector puede remitirse a A. Matheron, «Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx», *Cahiers Spinoza*, 1 (1977), pp. 159-212, y a M. Rubel, «Marx à la rencontre de Spinoza», *ibid.*, pp. 7-28.

[19] Variación althusseriana sobre un tema spinozista. Véase B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* cit., § 33, pp. 84-85. «[…] una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. En efecto, la idea del círculo no es una cosa que tiene una periferia y un centro como el círculo [...].» Véase también B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre I, Proposition XVII, Scolie, pp. 48-49.

noce una cosa, el conocimiento de esa cosa es la cosa misma, conocida. Este es el sentido en el que hay que comprender el uso que Marx hace de la noción de «categoría económica» en *El Capital,* cuando habla de las categorías económicas descubiertas por los economistas de la economía política clásica. Una categoría es a la vez el concepto de una realidad (el capital, el salario, la plusvalía, la mercancía, el dinero) y la cosa misma. El materialismo de Marx estriba también en la pseudo-«teoría del conocimiento», en el monismo. No hay sino una única realidad, un solo proceso que es, a la vez, real y de conocimiento, y nada más, y todo dualismo es idealista.

Recordemos que se trata aquí de una tesis filosófica que no produce ningún conocimiento, sino que está destinada a orientar la práctica. Si no, no se comprendería que Marx reconozca la existencia de dos objetos y al mismo tiempo la anule. En realidad, como ocurre con toda tesis, Marx no la propone más que para oponerla a las tesis idealistas que combate. Se adhiere a algunos de los argumentos de esas tesis contrarias pero solo para volverlos contra sus autores: como Lenin, «curva la vara en el otro sentido»[20] a fin de enderezarla.

Pero, podrá decirse, ¿no es diferente si, en lugar de un conocimiento «puramente especulativo», debemos vérnoslas con un conocimiento práctico, que transforma el objeto al conocerlo o para conocerlo? Y ¿no es este el caso universal, puesto que toda ciencia, siendo experimental, somete propiamente su objeto a la «tortura» (Kant) de un dispositivo experimental[21]? ¿Nunca se observan los efectos de esas transformaciones dirigidas en los objetos que uno pretende conocer? Esta objeción no va muy lejos puesto que ya hemos dispuesto, en el concepto de *proceso,* todo el espacio necesario para su refutación. En el caso de un conocimiento que transforma su objeto, siempre hemos tenido que vérnoslas, a pesar de las apariencias, con la misma distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. La única diferencia es que la naturaleza de las Generalidades I y III varía, pero en función de las variaciones que afectan a las Generalidades II. En cuanto al objeto real, si sufre una transformación, la sufre en función de la acción de las Generalidades II (la teoría y sus instrumentos)

---

[20] «Préface au recueil *En douze ans*» (1907), en V. I. Lenin, *Œuvres complètes,* t. XIII, París, Éditions sociales, 1976, pp. 109-110. Véase L. Althusser, «Soutenance d'Amiens», cit., pp. 133-135, y R. Descartes, «Réponses aux cinquièmes objetions», *Œuvres philosophiques,* t. II, cit., p. 790.

[21] I. Kant, *Critique de la raison pure,* cit., prefacio de la segunda edición, p. 17 (B XIII). «Es pues necesario que la razón se presente a la naturaleza […] para que esta la instruya, es verdad, pero no como a un escolar que le deja decir al maestro todo lo que le place, sino, al contrario, como un juez en funciones que fuerza a los testigos a responder a las preguntas que les formula.»

que, como puede medirse exactamente, puede tenerse en cuenta en la estimación de la relación de diferencia, la que, en consecuencia, no cambia sustancialmente. Para que el caso sea radicalmente diferente, hará falta que tanto el objeto real como la transformación que le producen la teoría y los instrumentos (Generalidad II) sean totalmente desconocidos e incognoscibles, lo cual es absurdo y nos expulsa de la ciencia para lanzarnos al misticismo. Por consiguiente, la hipótesis de un conocimiento que no sea «puramente especulativo», en el fondo, no cambia estrictamente nada de lo que aprendimos del otro ejemplo. En todos los casos, estamos ante un proceso en el que interviene también ese agente especializado en la división del trabajo social e intelectual que es el investigador, pero que es un proceso sin sujeto ni fin, sin sujeto ni objeto, y en el que el conocimiento, sin dejar de suponer un trabajo real del agente, es idéntico a su objeto.

En realidad, es casi seguro que Marx, cuando invocaba el caso de un conocimiento «puramente especulativo», estaba pensando en algo muy diferente de los argumentos de los filósofos idealistas de la ciencia, los cuales invocan la transformación del objeto en la experiencia, que solo deja percibir la experiencia efectuada sobre el objeto, pero no el objeto mismo. Pues toda esta alegación del idealismo no tenía más que un único objetivo: mostrar que el sujeto al menos no cambia, puesto que sigue siendo quien produce y registra los cambios del objeto, quien nunca conoce más que su propia acción, en este caso, sobre un objeto que transforma para conocerlo. Hemos visto qué sofisma sostiene este razonamiento. Pero Marx tenía en la cabeza una idea muy diferente: la idea de un conocimiento no «puramente especulativo», de un conocimiento que tuviera a la vista la transformación de su objeto y estuviera en condiciones de asegurarla. Está claro que aquí Marx hacía alusión a un conocimiento que permitiera la práctica revolucionaria. Ya lo decía desde las «Tesis sobre Feuerbach»: en esta práctica, la transformación alcanza no solo al objeto, sino también al «sujeto» (el agente) de esa transformación[22]. La exterioridad del agente en relación con el objeto y sus transformaciones «puramente especulativas» (científicas en el sentido de la experimentación de las ciencias de la naturaleza) cesa. El agente es uno de los elementos del dispositivo experimental. Y el conocimiento ya no es posible si no tiene en cuenta la coyuntura de conjunto, si por lo tanto no abarca también,

---

[22] K. Marx, «Thèses sur Feuerbach», cit., III[e] Thèse, p. 461. «La coincidencia entre el cambio de las circunstancias y la actividad humana o la autotransformación solo puede captarse y comprenderse racionalmente en cuanto *práctica revolucionaria*.»

en la transformación del objeto, la acción y la transformación del agente. Teóricamente, esto significa el reconocimiento de la naturaleza conflictiva de la sociedad y de la posición teórica de clase requerida para alcanzar el conocimiento de un proceso de lucha de clases ya en curso y que gobierna su propia teoría.

¿Se dirá entonces que el conocimiento no le cambia nada a su objeto? Efectivamente, no le cambia nada. Pero agrega algo a la cultura de la sociedad: un mejor conocimiento de ese objeto determinado y determinable en función de ese conocimiento. Pero veamos cómo suceden las cosas. Ese conocimiento, que en un primer momento parece distinto de su objeto, en un segundo momento entra en él, se incorpora a él, como *su* conocimiento, como propiedad del objeto, como una de sus propiedades. El conocimiento de una propiedad del objeto pasa a ser así lo que era desde siempre: propiedad de ese objeto mismo. Lo que termina por restablecer la identidad eterna, perturbada un instante por la apariencia de la distinción. Y el que creyera que todo esto se produce en el tiempo, con un antes y un después, estaría errado. Por supuesto, hay un antes y un después para el investigador, de lo contrario uno no comprendería y él mismo no comprendería que necesite todo ese trabajo y todo ese tiempo de trabajo intelectual. Pero para el objeto nada de esto influye. «Tanto antes como después», como escribe Marx, subsiste fuera del conocimiento y posee todas sus propiedades, con la única diferencia de que no todas han sido descubiertas todavía, pero eso al objeto le importa un comino. Le basta con esperar: tiene todo su futuro a sus espaldas. Marx no decía otra cosa cuando, en un breve y enigmático pasaje de *El Capital,* escribía: en el fondo, la teoría del valor ha existido siempre, más o menos conscientemente. Y es verdad, los etnólogos pueden atestiguarlo: los seres humanos siempre supieron todo sobre el mundo y sobre la naturaleza, sobre la sociedad y, sobre todo, tal vez, sobre el sexo, pero con la pequeña diferencia de que no sabían, sin duda, que lo sabían. Descartes, por ejemplo, lo sabía y le dio gran trabajo a su dios para hacerle crear, en un enorme esfuerzo de voluntad, verdades eternas[23] que ya lo eran sin él. Spinoza lo sabía y hasta llegó a escribir, como buen experimentalista que era: «sentimos y experimentamos que somos eternos»[24]. Y lo escribía a propósito de los conocimientos científicos. Estamos en bastante buena compañía, reconozcámoslo.

---

[23] R. Descartes, «Réponses aux sixièmes objections», cit., p. 878.

[24] B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre V, Proposition XXIII, Scolie, pp. 516-517. «[…] sentimos y sabemos por experiencia que somos eternos *(sentimus, experimurque, nos æternos ese).*»

13

Por lejos que hayamos ido en la reflexión sobre las cuestiones que plantea la filosofía a propósito de la teoría del conocimiento, no podemos dejar de observar que todas esas cuestiones fueron planteadas con un par categórico (Sujeto/objeto) como telón de fondo, par que, por su parte, aún no ha sido puesto en tela de juicio. ¿Qué decir pues de ese Sujeto y de ese Objeto y, ante todo, de ese objeto?

Opto aquí por el sentido especial de objeto que significa aquello que unifica los datos de la percepción o permite identificar lo diverso experimental. Voy a buscar detrás de él el sentido más profundo que lo habita: el Ser. Y propongo la siguiente observación: no es sorprendente que una «ontología» termine completando una «gnoseología» y que hasta pueda, según ciertas filosofías, rematarla. Puede parecer extraño, después de dos siglos de filosofía crítica que, desde Kant, extirparon radicalmente la ontología de la filosofía, que ese tema vuelva a ponerse de moda. Husserl, sin embargo, no está tan lejos de nosotros y su obra aún no se ha terminado de traducir al francés. ¡Historia singular! Pensamos que la ontología, la ciencia del Ser en cuanto Ser, pertenecía al lejano pasado de Aristóteles y de santo Tomás: ya los grandes clásicos del siglo XVII, Descartes y Leibniz, sin dejar de componer con ella, habían menoscabado seriamente la ontología. Y Kant le había dado el golpe de gracia con su repudio del Ser y su teoría del fenómeno. Pero he aquí que la ontología regresa y, para colmo, adquiriendo dos formas que niegan reconocerse en absoluto, la de Heidegger, surgido él mismo, curiosamente, de Husserl, ese filósofo crítico, y la de la interpretación de los filósofos soviéticos y sus émulos repartidos más o menos por todo el mundo donde tienen algún peso, interpretación que pretende, por increíble que sea, ser fiel a la «filosofía marxista». Probablemente veamos más adelante la razón de esta curiosa convergencia o de ese misterioso malentendido.

Retornemos, por el momento, a las exigencias filosóficas de la ontología. La cuestión crucial de la ontología puede formularse del modo siguiente: *¿por qué*

hay algo y no más bien nada? Se dirá de inmediato, y con razón, que esta cuestión no es verdaderamente filosófica, sino religiosa. Sin embargo, hasta que la filosofía no se hubo desembarazado verdaderamente de la religión, digamos con Kant (pero, ¿llegó entonces a desembarazarse totalmente? Podemos abrigar ciertas dudas), siguió pensando en la religión o, más bien, la religión sigue pensando en la filosofía y domina su pensamiento. Y por esto mismo todos los grandes dogmas (la religión tiene sus dogmas como la filosofía tiene sus tesis) de la religión: dios, la creación del mundo, la encarnación, la salvación, la redención, el cielo, el infierno, el mal, el pecado original, el paraíso perdido, la perfección y la omnipotencia del dios creador, su gloria y hasta los ángeles y los misterios de la religión cristiana (la eucaristía, etcétera: Descartes mismo pretendía haber inventado una física que permitía pensar la transmutación del agua en vino[1]…), todos esos dogmas están presentes en el pensamiento filosófico, en formas solo en parte filosóficas. Y entre las grandes preguntas que la filosofía recibe de la religión, figura evidentemente esta: *¿por qué existe algo y no más bien nada?* ¿El Ser antes que la Nada? Y la filosofía de ese tiempo piensa, como lo vemos en Descartes, teniendo como telón de fondo esa oposición extrema: la del Ser y la Nada, con el hombre ocupando el medio, como lo piensan también Pascal y finalmente, con la excepción de Spinoza, todos los filósofos de ese tiempo.

¿Por qué existe pues algo antes que nada? La filosofía (al igual que la religión) no proporciona una respuesta propiamente dicha a esta pregunta, sino que ofrece ilustraciones y justificaciones, mostrando con ejemplos que efectivamente existe algo y no nada, que el Ser es y la Nada no es, lo cual es evidentemente tautológico. Pero ya estamos suficientemente advertidos del carácter tautológico de toda cuestión filosófica –aun cuando esa cuestión haya sido recibida y traspuesta de un dogma– para continuar asombrándonos. Aún falta, de todas maneras, que los hombres o los niños hagan preguntas muy cercanas y les den respuesta. Tal el caso de la pregunta sobre el mar. ¿Cómo es posible que el mar, sobre el cual caen todas las lluvias del cielo y en el cual desembocan innumerables ríos, no desborde? A ella responden: primero, hay en el fondo del mar grandes extensiones de arena que absorben mucha agua. Luego, en el mar hay peces de todos los tamaños. Como lo dijo Spinoza, los grandes se comen a los media-

[1] R. Descartes, «Réponses aux quatrièmes objections», *Œuvres philosophiques,* t. II, cit., p. 699. Véase asimismo la Carta a M. Mersenne del 28 de enero de 1641, *ibid.*, p. 314.

nos que se comen a los pequeños[2]: eso desaloja mucho volumen. Por último, el mar esta lleno de una multitud infinita de peces, los mismos que avanzan con las bocas abiertas, lo que los obliga a beber enorme cantidad de agua. Y como el agua del mar es salada, siempre tienen sed. Ahí tenemos una buena pregunta y una buena respuesta. No, la filosofía de la ontología no es capaz de hacer algo semejante. Todo lo que es capaz de decir es que el Ser es y que el Ser es porque es así y no de otro modo. El hecho consumado en su mutismo total. Uno piensa en Hegel ante las montañas: «es así», en Kant ante lo que el llamaba el *«Faktum»* (el hecho en bruto) de la Razón, y en tantos otros que sería fácil evocar, empezando por Aristóteles, quien constata que el ser se dice en varios sentidos[3], los enumera y dice «esto es así»… y hasta el infinito.

Y no serán los usos que uno pueda hacer del Ser, lo que se pueda esperar de él, lo que arroje alguna luz sobre su razón de ser. Pues el Ser puede servir a todos los usos, aunque solo tenga un número aristotélico limitado de sentidos (las categorías del lenguaje). Uno puede hacer uso del Ser para comunicarse con él en la fusión o el éxtasis religioso o hasta en el recogimiento filosófico (Heidegger) y hasta puede, como Lachelier, encontrar el Ser en el tronco de una bella haya en el bosque de Fontainebleau –devenido desde entonces lugar de peregrinación– o buscarlo, como hizo Lequier, quien no sabía nadar, en el mar de Palavas –del que no retornó–, buscarlo en una estrella de cine, de la canción o del deporte, o en el rostro de una mujer amada o también en el de un niño. Pero entonces uno solo lo busca, aun siendo un san Juan de la Cruz o una santa Teresa de Ávila, para encontrarse a sí mismo, es decir, para salvarse a sí mismo. También puede uno apoyarse en el Ser para darle una orientación a su vida o dirigir la de otros hacia los fines en los que pueda estar interesado y, si da la casualidad de que uno es jefe, sea de un ejército, sea de una religión, sea de un Estado o de un partido o de los dos, pueden obtenerse resultados bastante buenos aunque, para movilizar las almas, existen medios infinitamente superiores en su orden que esa ridícula fruslería que es el Ser.

En verdad, la filosofía se sirve del Ser, pero lo usa de un modo muy diferente. El *«esto es así»* que enuncia como un hecho consumado, un hecho que, por ende, ya no debe cumplirse, le sirve de fondo y de fundamento para apuntalar a todos

---

[2] *Traité théologico-politique*, en B. Spinoza, *Œuvres,* ed. y trad. de C. Appuhn, t. II, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 261.

[3] Véase *supra* p. 65, n. 5. Véase también «Idéologie et appareils Idéologiques d'État», en L. Althusser, *Sur la reproduction,* cit., p. 292 [ed. cast.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *Sobre la reproducción,* cit., pp. 271 y ss.].

los seres visibles de este mundo, inanimados,vivos o espirituales, en su existencia y en sus determinaciones propias. Lo propio del Ser es así fundar la existencia y la determinación de la existencia. Es una suerte de dios, pero que no mantiene una relación de creación, de distancia, con el mundo, sino una relación de presencia. El Ser es la presencia como lo mostró muy bien Derrida, y justamente a propósito de Heidegger, a quien juzga severamente pero no desdeña. El Ser es estar-ahí, *Dasein,* tanto en el sentido de Hegel como en el de Heidegger (quiero decir en el sentido literal, pues el sentido filosófico no es el mismo en un filósofo y en el otro). Precisamente porque el Ser está ahí, presente, aquí y ahora, por toda la eternidad, hay seres finitos, provisionales, temporales, que Heidegger llama los «entes» (distinguiendo así la ontología como ciencia o filosofía del Ser de la óntica como ciencia o filosofía de los «entes»); y es legítimo que Heidegger pretenda retomar en espíritu y en verdad toda «la historia de la filosofía occidental» a la que juzga (erradamente, ya lo veremos) cogida en las categorías de la ontología fundada por los griegos, Platón sobre todo, que superaba ampliamente a los demás (pues esta ontología es –y Heidegger hace bien en buscarla entre los presocráticos– anterior a Platón). Es pues porque el Ser está ahí que existen seres (los «entes», usted, yo, una vaca, tal ciencia, tal acontecimiento histórico, etcétera). Y cada ser está determinado como lo que es y está dotado del poder de determinar a otros seres, porque el Ser es lo que es (omnipotente y omnipresente). Todo pasa pues en el Ser, pero regido por la «ley del Ser» de la que seguimos sin conocer nada, salvo esta doble función de fundación.

A esa doble función se agrega además una tercera que concierne *al fin* de los seres. También esta función está determinada en los seres por el Ser, que la posee en sí de antemano y puede bien hacerla aparecer ante los hombres (los milagros de la religión o de la historia y de la naturaleza), o bien mantenérsela oculta, según el designio secreto de sus previsiones y de sus cálculos.

Pues no se sabe nada del Ser, ni de su modo de fundación, ni de su modo de acción, ni de los fines que persigue a través de los seres, salvo que es, que funda, que determina y destina, lo que es poco, pero es todo. En todo caso, sabemos que no sabemos nada de él; y esta es una ciencia preciosa, la *docta ignorantia* (docta ignorancia) celebrada en la Edad Media, donde las visiones que se tenían del Ser eran, por razones atmosféricas, particularmente brumosas, a tal punto que ciertos místicos comenzaron a celebrar la noche oscura del Ser como la luz suprema y a inventar, para gran escándalo de la teología ortodoxa, algo que se llamó –siguiendo a Dionisio el Areopagita, quien negaba que pudiese dársele a Dios el más mínimo de los nombres humanos a menos que se los negara previa-

mente[4]– una *teología negativa,* lo que tenía un saborcillo a rebelión y a revolución, un poco la antipsiquiatría de la época. En todo caso, no podemos negar a esos hombres valerosos el mérito de haber llegado hasta el final de un camino que los demás habían emprendido parsimoniosamente para, después de haber dado algunos pasos, juzgar que habían avanzado lo suficiente, los muy cobardes.

De todas maneras, en este proceso de la ontología (sean cuales fueren las diferencias de sentido que podemos hallar entre un Aristóteles y un Heidegger, que son muy importantes) hay una exigencia inevitable desde el momento en que uno pone en marcha una teoría del conocimiento (y viceversa). En efecto, uno se ve obligado a interrogarse sobre la naturaleza de ese objeto del que se dice que es conocido y, detrás de él, en última instancia, sobre la naturaleza del Ser que lo sostiene en la existencia, lo determina y le fija un fin. Podemos percibir o concebir más o menos claramente esa exigencia, puede surgir una coyuntura imprevisible que la contraríe: pero ello no impide que tenga su lógica, que reproduce las grandes tesis de la filosofía idealista. Ya conocemos algunas de esas tesis: la tesis del origen fundador, idéntica aquí al Ser, la tesis de la identidad del origen y del fin. Ahora bien, aquí vemos cómo aparecen, se hacen más precisas, entre otras, las tesis de la primacía del sentido sobre la existencia, de la primacía del Ser sobre los seres, del fondo sobre la forma, de la profundidad sobre la superficie, de la disimulación sobre la manifestación y, finalmente, paradoja de paradojas, la tesis de la primacía de la Nada sobre el Ser, lo cual, después de todo, es lógico, puesto que es necesario que la Nada esté, si se me permite decirlo así, antes que el Ser, para que la existencia del Ser y su comienzo adquieran un sentido.

Es por ello que en toda ontología –y esto lo vemos no solamente en la teología negativa, sino también en Heidegger y en Sartre (que es más filósofo crítico que filósofo de la ontología)– anida, en última instancia, una teoría de la Nada como verdad desvelada, desnuda, de la teoría del Ser que pretende hacer. ¿Qué puede significar, qué puede querer decir una teoría de la Nada, entendiendo por Nada la Nada universal cuando, si esa teoría existe, al menos un poco de Ser (esa teoría) existe y la Nada no lo consume todo? Sí, vale la pena preguntarse qué puede querer decir, pues ya hemos aprendido que la filosofía, que nunca quiere decir nada, tiene sin embargo un sentido y lo busca. Y existe en esa búsqueda misma. ¿Cómo pensar y representarse esa Nada?

---

[4] *Les Noms divins*, en Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes,* ed. y trad. de M. de Gandillac, París, Aubier, colec. «Bibliothèque philosophique», reed. 1943, pp. 67-69 [ed. cast.: Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos y otros escritos,* ed., trad. y prólogo de Josep Soler, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2007].

Las viejas mitologías, al igual que las religiones, se la representan como el Caos original, que estaba antes de que el mundo existiera, independientemente de que ese Caos fuera el vacío total o la dispersión sin orden de elementos informes. La nada es así la matriz originaria y la materia originaria (Platón[5] dice la *«chora»*) de la que todo estará hecho cuando el demiurgo haya ordenado los elementos, o el dios haya creado el mundo. Lo que muestra bien, con este ejemplo extremo, que un poco de materialismo figura en el crédito de esta filosofía religiosa espiritualista, puesto que ella misma reconoce así cierta primacía de la materia. Pero la Nada puede ser completamente otra cosa: no ya el Chaos originario, sino un otro originario, el que en la naturaleza aniquila, dice *no,* detiene el curso de las cosas, se niega y elige libremente su vía: es decir, el hombre. De Descartes a Sartre, esta visión fue mantenida con vigor por toda una tradición filosófica. Y cuando Hegel la retomó, lo hizo para darle un sentido más profundo, desligando la Nada del sujeto humano para hacerla un momento de la dialéctica de todo proceso (sin sujeto), el momento de la negatividad, donde tiene lugar el «trabajo de lo negativo», que puede ser también el trabajo del obrero frente a un amo inactivo o el trabajo de la historia negativa, cuando destruye las formas antiguas para hacer surgir de ellas otras nuevas.

Tal es el destino de la ontología: comenzar por una teoría del Ser para terminar necesariamente en una teoría de la Nada; por lo tanto, contradecirse, pero permanecer en esta contradicción en la que Hegel vería seguramente una nueva forma de «trabajo de lo negativo», justamente él, quien dijo bastante claramente lo que pensaba del Ser que, a sus ojos, no es sino una abstracción vacía, la más vacía de todas, palabra sin ninguna significación, por lo tanto nula, por lo tanto idéntica a la Nada. Mediante ese razonamiento, Hegel sancionaba, en una teoría filosófica de un género, a decir verdad, particular, la identidad del Ser y la Nada que toda ontología no cesa de celebrar a pesar de sí misma o admitiéndolo a regañadientes, según el caso.

Espero que se me disculpe por hablar, a propósito de la cuestión de la ontología, de un caso propiamente insignificante, pero que ha sido impuesto por la actualidad y los medios de presión ideológica que ya conocemos: hago alusión a la interpretación de la «filosofía marxista» desde el punto de vista de la «gnoseología» y de la «ontología» que hacen numerosos[6] filósofos soviéticos contemporáneos y sus émulos occidentales. En la base de esta malinterpretación hay eviden-

---

[5] Platón, *Timeo*, 28 *a*-28 *b*, 48 *e*-49 *b,* 50 *b*-51 *b*, 52 *a*-53 *a.*

[6] Primera redacción: «la mayoría de los».

temente un malentendido total. Esos autores han tomado la tesis idealista de la primacía del Ser sobre los seres y hasta del Ser sobre el pensamiento y, como hemos visto, llevada al límite, de la primacía de la Nada sobre el Ser, como si fueran idénticas a la tesis materialista de Marx de la primacía de la materia sobre el pensamiento. Podrá decirse que son solo matices de vocabulario. Pero no es verdad, pues cuando uno hace intervenir categorías que se traducen en los mismos términos, idénticamente (ejemplo, el primado del Ser sobre el pensamiento), para ver claro, sea en ese acercamiento, sea en esa confusión, hay que hacer intervenir, lo sabemos, el *sistema* de categorías: solo de ese sistema puede resultar el sentido de tal categoría individual, aun cuando en los dos casos lleve el mismo nombre.

En este embrollo, lo que nos permite ver claro es la «teoría del conocimiento». Hemos visto largamente que no era posible que el materialismo marxista admitiera la posibilidad de una teoría del conocimiento. Ahora bien, los autores soviéticos comienzan por ceder sobre ese punto y se ponen a confeccionar una «teoría marxista» del conocimiento, a pesar de que los textos, tanto de Lenin como de Marx, lo prohíben o, por lo menos, lo consideran problemático. Una vez abandonado ese frente, toda la filosofía idealista burguesa, en la versión de la ontología, se abalanza sobre ese lugar y lo ocupa. No es difícil recomponer el conjunto de este mecanismo y finalmente tampoco es interesante puesto que, además, cada uno puede hacerse una religión leyendo la producción de esos autores y de sus émulos locales. Pero lo que resulta mucho más interesante es preguntarse por qué se da esa mala interpretación. La primera respuesta puede ser: se apartaron de Marx. Pero ¿por qué? Se dirá: por dogmatismo. Pero ¿por qué? Se dirá: a causa de la influencia de la ideología burguesa, que ha sido capaz de cercar la filosofía marxista desde el interior. Ya conocimos un ejemplo de esto con el revisionismo de la Segunda Internacional. Como explicación está un poco mejor. Pero se dirá: ¿por qué no supieron o no pudieron resistir del lado marxista a la influencia de la ideología burguesa? ¿Falta de vigilancia? La respuesta es demasiado subjetiva. Hay que llegar pues a las relaciones sociales que existen en la URSS y ordenar, en función de ellas, las respuestas aproximadas que fuimos dando sucesivamente aquí.

Sí, el marxismo «ha desaparecido» en la URSS, sí, la ideología burguesa reina allí ampliamente, disfrazada provisionalmente con la terminología marxista. Lo que ocurre es que la Unión Soviética, sin ser un Estado capitalista clásico[7], tam-

[7] Primera redacción: «sin ser todavía un Estado capitalista clásico».

poco es un Estado socialista, aunque simula serlo. Pero, de todas maneras, es un Estado y, como todo Estado, tiene necesidad del apoyo y del sostén de una ideología apropiada a la relación de fuerzas de la lucha de clase que reina en él. La filosofía marxista, interpretada como gnoseología y ontología, finalmente cumple bastante bien, en su nivel, por supuesto, esa función que se espera de ella, puesto que debieron pasar más de treinta años para que los filósofos soviéticos se decidieran finalmente a producir lo que se esperaba de ellos, lo que el estado de la lucha de clases les exigía: esa deformación del pensamiento de Marx y de Lenin en filosofía. El hecho de que ese producto haya sido exportado, como toda mercancía, al extranjero, no se explica solamente por el contagio de ideas ni por la potencia del Estado soviético ni, sobre todo por la irradiación de una filosofía de rara mediocridad. La explicación debe buscarse en el estado de la lucha de clases en nuestros países, donde quienes conducen esa lucha, con prácticas bien conocidas, son los partidos comunistas que tienen necesidad, también ellos, de esta filosofía para mantener la dominación que ejercen sobre sus militantes.

Ahora bien, en esta filosofía, lo importante ideológica y políticamente es la base ontológica. Yo decía hace un instante que la única definición válida del ser es la siguiente: el Ser es así y no de otro modo. Lo que da a entender que está prohibido cambiar nada del orden establecido, está prohibido malinterpretar las órdenes dadas, está prohibido desobedecer esas órdenes. Y sabemos bien que decir que esta pretensión no se basa en nada (en la Nada) no es verdad, pues la existencia de clases en la URSS y de la lucha de clases (en una forma todo lo atípica que se quiera) no es nada. Pero, para cortar en seco toda discusión, a quienes dominan y gobiernan les importa dejar bien en claro que las cosas son como son y no de otro modo, que no hay nada que buscar detrás de sus órdenes, que no hay que invocar ni discutir ninguna justificación de derecho ni de hecho, en suma, *que no hay nada que discutir.* Tal es el sentido de decir que la Nada es idéntica al Ser: no hay nada que discutir, pues no hay ninguna razón tras las decisiones tomadas. Es el reino del hecho en el que uno puede entonces atribuirse el mérito de buscar, en una gnoseología de ornamentación, las razones de derecho, pero es todo para la tribuna, las cartas ya están echadas y todo ese discurso sobre el conocimiento no es más que un discurso de ignorantes, como todo ese discurso sobre el Ser no es más que discurso sobre la Nada y discurso nulo. Y quienes se atrevan a dudar de esos Hechos, serán prontamente llamados al orden de su deber y advertidos de la nada de su pretensión por esa Nada administrativa, penal, carcelaria o vital (la muerte) que se encarga de infligirles, para

que no lo olviden, un «Estado del pueblo entero» que sí conoce sus deberes, no solamente en relación con la filosofía y con la humanidad toda, sino también en relación con la clase dominante.

Por supuesto, estas reflexiones no agotan las cuestiones, infinitas, de la ontología, pues una vez planteada la tesis del Ser, uno descubre que su mecanismo es un poco más elaborado de lo que hemos dicho. El Ser no es solamente «esto es así», sino que ese personaje se toma la libertad de entrar en detalles. No es de los que dicen que «la administración se encarga»; va sobre el terreno y dispone las cosas como deben ser, puesto que, después de todo, son sus cosas. Pone orden en el Ser, vale decir, en el conjunto de los seres. Pone a cada uno en su lugar, unos por encima de los otros, según un orden jerárquico muy estudiado que asegura que haya entre todos los seres el vínculo orgánico que hace falta para que su «conspiración», lejos de amenazar al maestro de obras, que es también el jefe de Estado, asiente su dominación de la manera más pacífica. Allí encontramos la razón de este Orden de los órdenes, que evocábamos antes, de esta taxonomía siempre presente en el pensamiento occidental ontologizante desde Aristóteles y aun desde Platón, los grandes clasificadores, hasta Leibniz y el neopositivismo lógico moderno. Pero allí encontramos esta vez la satisfacción sustancial de saber por qué existe ese Orden de los órdenes, y, por tanto, esos órdenes: porque el Ser es. Esta vez, este Orden queda por fin fundado, lo cual es tranquilizador, porque antes, desgraciadamente, uno podía todavía preguntarse: pero ¿y si finalmente fuera fortuito y accidental? Si mañana, como se preguntaba Hume[8], el sol no saliera, si mi mujer me dejara, si mis obreros hicieran huelga, si mis argelinos volvieran a su tierra, ¡qué miseria! Ahora uno está seguro de lo que tiene entre manos. Sé que ustedes me dirán que todo esto nos deja igual que antes puesto que, Ser o no, eso no cambia nada, teniendo en cuenta que Hegel nos ha explicado muy bien que el Ser no era más que viento. Pero usted habla por usted, querido mío, que tiene el espíritu limpio de todo prejuicio o colmado de prejuicios: piense pues por un instante en los otros, que no lo tienen, o que solo tienen eso, y pregúntese si no cambia nada en sus vidas, en sus convicciones y en su sumisión el hecho de saber que está garantizado, que esto es así y no de otro modo, en lugar de hallarse todavía en el vacío y, por consiguiente, delante de la tentación de cambiar algo en sus vidas.

---

[8] D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain/An Inquiry Concerning Human Understanding*, bilingüe, trad. y ed. de M. Malherbe, París, Vrin, 2008, pp. 96-97 y ss.

Así que el Ser es el Orden y el ordenamiento de los seres fundados en el Ser, que los determina y les fija un destino. Teniendo en cuenta la omnipotencia del Ser, ese Orden puede ser por supuesto infinitamente diverso.

Puede ser tan *plano* como una acera, como el espacio cartesiano, como una llanura de Beauce, hasta el infinito. Y sabemos que este Descartes[9] era bastante consecuente, en un tiempo en que la espesura ya no cubría toda la Tierra, para explicarnos que a un hombre perdido en un bosque le bastará con decidirse andar en línea recta en cualquier dirección para desembocar forzosamente en el campo, donde verá con claridad. ¡Que ventaja es tener un Orden plano para los paseos por la campiña o las evasiones de un cautiverio!

Pero el Orden puede ser *redondo.* Kant[10] lo percibió, no solo porque se lo hubiera dado a entender la redondez de la Tierra misma, sino a causa de la propiedad privada. Kant decía que uno no podía extenderla hasta el infinito, pues, siendo la tierra redonda, los propietarios de tierras que se establecieran al lado de los antiguos terminarían por encontrarse necesariamente con los otros en las antípodas, ¡era finita por lo tanto! «Fin de las fronteras» a la americana, ya no más empresa totalmente libre, hay que transigir, y aquí vuelve a aplicarse el contrato social, con la propiedad física. Obsérvese que Kant tenía un recurso diferente de ese Orden redondo, puesto que tenía el Cielo estrellado encima de su cabeza y la ley moral dentro de su corazón: en suma, un Orden redondo completado, por decirlo así, con una parte superior y un parte interior. Kant buscó toda su vida la relación entre los tres y creyó haberla encontrado en la *Crítica de la facultad de juzgar*[11], cosa que Heidegger[12], a su manera, confirmó. Pero antes de Kant había estado Rousseau, y después de él Hegel, que son bastante interesantes.

Rousseau[13] también sabía que la tierra era redonda, claro. Pero creía que en sus orígenes, en el tiempo del «primer estado de naturaleza», la Tierra estaba, a diferencia de lo que opinaba Descartes, enteramente recubierta de bosques,

---

[9] R. Descartes, *Discours de la méthode,* cit., III parte, p. 595.

[10] I. Kant, *Métaphysique des mœurs,* I parte: *Doctrine du droit*, ed. y trad. de A. Philonenko, prefacio de M. Villey, París, Vrin, 1993, § 13, p. 138 [ed. cast.: *Metafísica de las costumbres,* Madrid, Alianza, 2012].

[11] I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar,* § 56, Escolio 1 (A 238-239) y § 59 (A255/B 258-259).

[12] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, introducción y trad. de A. de Waelhens y W. Biemel, París, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la philosophie», 1953, § 31, pp. 217-228 [ed. cast.: *Kant y el problema de la metafísica* (1929), México, Fondo de Cultura Económica, 1973].

[13] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de la inégalité parmi les hommes*, ed. de C. Van Staen, *Œuvres complètes,* t. V, cit., p. 99.

sin ningún claro, ni campo libre. Por lo tanto, no había manera de desembocar en plena llanura andando siempre en línea recta, ni había tampoco medio, como decía Kant, de llegar a las antípodas y después volver al punto de partida andando siempre recto hacia delante (lo cual es un precepto de la ley moral, pero que también vale para los viajes alrededor del mundo en 1.789 días, esa fecha había impresionado mucho a Kant quien no la repudió en su momento). El hombre del «estado de primera naturaleza» que erraba por los bosques sin siquiera saber que eran bosques, puesto que no había visto nunca y no podía nunca ver otra cosa, sobre todo no podía ver la llanura, a cielo abierto, que nunca se encontraba con nadie, directamente no tenía ninguna posibilidad de salir de la espesura. Tal era por cierto la opinión de Rousseau, quien escribió: si no hubiera ocurrido un accidente de la eclíptica, las cosas no habrían cambiado[14]. De modo que cambiaron a causa de ese accidente o de otros (hundimiento de continentes, surgimiento de islas, etcétera), lo cual hizo salir al hombre de ese embrutecimiento genial y cómodo y, como de aquellos accidentes también salieron las estaciones, el hombre tuvo necesidad de ponerse a trabajar, desbrozar el bosque para plantar un poco de trigo y se desencadenó toda la dialéctica, pero esta vez al menos se sabía por qué Descartes no contaba su historia del hombre que puede atravesar derechamente el bosque: porque la selva está rodeada de campos desmalezados. Y naturalmente, aun en formas un poco modificadas, las cosas tomaron el curso del que debía hablar Kant: la Tierra es redonda, es culpa de la propiedad privada; la propiedad es privada, es culpa de la Tierra, que es redonda. Un orden redondo, una vez más, pero esta vez con la diferencia de que ese orden redondo que divide la Tierra en propiedades privadas limitadas, pero cuyo valor puede elevarse hasta el infinito, se asienta sobre una base de desordenes sangrientos, salvo que alguien como Maquiavelo, Hobbes, Marx o el mismo Rousseau, por otra parte, o hasta Kant, quien habla de «la insociable sociabilidad»[15], venga a explicarnos que ese desorden tiene su

---

[14] J.-J. Rousseau, «Considérations sur l'influence des climats relativament à la civilisation», ed. de S. Goyard-Fabre, *Œuvres complètes,* t. V, cit., pp. 643-644. «Si la elíptica se hubiera confundido con el ecuador, quizá nunca se hubiera dado la emigración de la gente y, cada uno, al no poder soportar otro clima que no fuera aquel en el que había nacido, nunca habría salido de él. Inclinar un dedo el eje del mundo o decirle al hombre cubre la tierra y sé sociable, fue la misma cosa para Aquel que no tiene necesidad de mano para obrar ni de voz para hablar.»

[15] «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique», en I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, ed. de P. Raynaud, trad. de S. Piobetta, París, GR-Flammarion, reed. 2014, Proposición IV, p. 74: «*El medio de que se sirve la naturaleza para llevar adelante el desarrollo de todas*

orden propio que uno puede conocer: la prueba es que nos lo explican responsabilizando a las pasiones humanas, que no quieren saber nada de las leyes de la razón ni de la moral. ¡Qué desorden, pues, en este Orden! Cabe preguntarse si la afirmación de ese Orden, plano, redondo, todo lo que se quiera, no es en realidad un trampantojo para hacer creer (a quienes deben sufrirlo, también a usted, querido mío) que ese Orden existe, en fin, que debería existir para que reine el orden, el simple orden (en las 200 familias no son tan exigentes) del orden (mal) establecido, que por ende debe consolidarse apelando a un *suplemento de orden.* Pero, cuando uno se interna en estos senderos cartesianos, puesto que llevan a alguna parte (¡estos no son heideggerianos, eh!), debe estar atento al contragolpe, pues uno ya huele demasiado a azufre. Esto nos lleva no por el camino de Swann, sino por el de Marx.

En Hegel, las cosas son más radicales. El orden es redondo, eso no es problema: todo es círculo, y el Todo es círculo de círculos hasta el infinito. Mejor aún, ya no existe esa contrariedad entre el Orden redondo de Kant y de Rousseau (la Tierra es redonda) y esta otra dimensión que no tiene nada de curva y que concierne a lo alto y lo bajo: el cielo estrellado y la ley moral en el dualismo vertical de Kant. Hegel es consecuente. Uno no puede salir de la redondez de un círculo o de una esfera desde el momento en que no está dentro: ¿está usted realmente en el mundo? ¿Quiere agregar el Cielo? De acuerdo: usted está pues en ese mundo redondo que está redondeado por el cielo por encima del techo y también redondeado por esa ley moral de la que está usted preñado, puesto que está dentro de usted. Nos hallamos pues en la esfera absoluta. ¿Cómo salir de ella? Imposible[16]. Pero, además, la cuestión de salir no tiene ningún sentido, puesto que no es posible; es una «palabra verbal», como dice el *Canard enchaîné,* cuyo nivel filosófico suele subestimarse. Uno está allí donde está y no en otra parte. Sea, se dirá, a causa de los grilletes, de las barreras, de las fronteras, de los límites del alambre de púas, de los mojones. Y, detrás de los mojones, está la llanura; todos los prisioneros, aun los que no se evadieron, lo saben; debajo de los adoquines está la playa, dicen los soñadores rebelados de mayo del 68. No, dice Hegel, no hay nada detrás de los límites, por una razón muy sencilla: *no hay*

---

sus disposiciones es su antagonismo *en el seno de la Sociedad, en la medida en que ese antagonismo es, sin embargo, a fin de cuentas, la causa de una organización regular de esa Sociedad.* – Con *antagonismo* quiero referirme aquí a *la insociable sociabilidad* de los hombres.»

[16] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, ed. y trad. de J.-F. Kervégan, París, Presses Universitaires de France, colec. «Quadrige», reed. 2013, Prefacio, p. 132.

límites. Si no, uno recae en las tonterías de Kant quien, como Descartes con su bosque, no deja de pensar en la categoría de límites. Y, por lo demás, ustedes saben bien qué sentido tiene esa categoría de límites en Kant. La sabiduría popular lo dice crudamente: «cuando se traspasan los límites, ya no hay fronteras», lenguaje que emplean todos los jefes de Estado, de Iglesia, de partido político, de sindicato y de familia. Y para Kant, que no era ninguna de esas cosas y tenía un extraordinario sentido de sus responsabilidades laicas, esas palabras expresaban algo muy claro. Y tenía a disposición de quien quisiera oírlas un buen ejemplo, bien fresco, con sangre bien fresca: el Terror francés. No es que Hegel estuviera a favor del Terror, no, sino que estaba a favor de la lógica, lo cual daba fuerza a su observación: no hay límites, si no, ya no hay fronteras en la aberración. Si no hay límites significa, en primer lugar, que no estamos en lo finito, como quería Kant, sino en lo infinito. Y, en segundo lugar, significa que *el afuera no está fuera sino dentro:* está en ti, hombre finito-infinito, significa que debes buscar y encontrar tus propios límites, pues solo están en tu interior. Si no hay afuera porque el afuera está dentro, está todo dicho.

Todo, salvo la cuestión que no cesa de atormentar a toda la filosofía desde Hegel: pero, si no hay afuera ni hay límites, ¿por qué seguir hablando pues de límites, de círculo de círculos? ¿Por qué hablar todavía del Orden redondo?

Por consiguiente, hay que encontrar el medio, nada fácil, de pensar a la vez el Orden redondo, por lo tanto limitado por su curva, y el afuera, es decir, la ausencia de curva y de límite. Un límite que sea, en suma, un no límite, un círculo que sea un círculo pero sin afuera. Uno vuelve a pensar en Rousseau, en esas islas surgidas del mar sin estar unidas a ninguna otra tierra, uno piensa en esos continentes científicos surgidos en el mar de la ignorancia práctica. Y piensa en la aparición de un santo en un mundo desgarrado por el egoísmo, en el amor imposible cantado por Géraldy: «si tu me amaras, si yo te amara, como yo te amaría», y piensa en un jefe de Estado que pusiera el cultivo de las berenjenas familiares en el puesto de mando, como Catón, y en un sabio que buscara mujeres con las orejas en forma de acedera, o en un ave que haría mermeladas de grosellas sobre la cabeza de André Breton, qué se yo, todos sabemos lo suficiente para tener claro que, en todo caso, esta cuestión es endiabladamente seria y que es, tal vez, la cuestión de las cuestiones y que hay que tratarla convenientemente, aun cuando nos la traigan sobre una bandeja, en primer lugar, nuestros amigos los filósofos idealistas.

Y bien, Heidegger tiene su idea sobre la cuestión, en el sentido de que fue el primero, con el neopositivismo lógico, en tomarla en serio. Pero el neoposi-

tivismo lógico, como buena ontología, tiene una de esas maneras de tratar la cuestión nada alentadoras. Heidegger dice, y lo hace a pesar de todo el respeto que manifiesta por la teoría de los conjuntos (muy interesada en la cuestión del límite, pues cuando un vaso está lleno, todos sabemos que una sola gota basta para hacerlo desbordar), que no quiere oír hablar del límite, que es una cuestión religiosa, metafísica, psicoanalítica y marxista (¡y punto!), y que él se interesa *en los hechos.* Y que es así y no de otro modo (fórmula conocida). Y al que no le guste, no tiene más que ir a ver a otra parte si yo estoy ahí o pagarse un viaje a las Antillas. Agrega que es una desgracia ser tan incomprendido y tan despreciado por los filósofos de nuestro tiempo, pero teniendo en cuenta la decadencia universal (uno no ve muy bien dónde está realmente tal decadencia en este tiempo de alza de la productividad y de la liberación de la mujer y de los homosexuales), que después de todo es normal y que basta esperar y aun cuando la cosa no se arregle, dios reconocerá a los buenos (perdón, dios; es una manera de decir, pues no cree en él, una pena). Sí, Heidegger es bastante interesante, pues toma en consideración la cuestión y se pregunta cómo solucionarla. Sale airoso barajando las cartas, borrando el límite, remitiéndolo a la vez a su más allá y a su más acá, todo lo cual da un lenguaje casi ilegible, pues ¡vaya uno a decir semejantes cosas claramente! En suma, Heidegger reconoce la dificultad pero más bien chapotea dentro, ya que no sostiene lo de la igualdad sino que, como buen espiritualista que en el fondo sigue siendo, da la primacía al Ser sobre los entes. Desdichadamente, no se puede ser más claro en unas pocas palabras para describir este pensamiento que se ha ganado la reputación de ser profundo a fuerza de oscuridad y prefiero pasar sin demora a quien vio claro en todo esto y que ha saldado provisionalmente la cuestión y, por añadidura, lo ha hecho en términos muy comprensibles, mi amigo Jacques Derrida[17].

Derrida[18] ha mostrado de manera muy convincente que había que buscar la respuesta a la cuestión de un límite que no sea un límite en el *margen.* Todos sabemos lo que es un margen: hay uno en esta misma página. Un espacio vacío que está al lado de un espacio lleno. Es para creer que lo pleno no puede prescindir del vacío y viceversa. Lo cual supone un límite entre los dos, ciertamente, pero un límite que no fuera un Orden no correspondería con esta idea porque uno puede variar el margen, por consiguiente el límite. No importa que el margen sea de dos o de tres centímetros. Basta con ponerse de acuerdo con la tipo-

[17] Primera redacción: «mi camarada y amigo J. Derrida».

[18] Véase *supra* p. 89, n. 13.

grafía y la cosa marcha. Derrida vio pues que ese «juego» importaba al margen, tanto al margen como al límite. Pero, naturalmente, ese «juego» cambiaba todo, puesto que era libre y no impuesto, se liberaba y nos liberaba así de todo Orden, fuera plano o redondo, monista o dualista y hasta retorcido. Y he aquí que ese margen se encarga de cargar con nuestras esperanzas, después de haber sufridos nuestras desesperanzas. Pues lo que está en el margen es marginal: los locos, los niños, los desviados, los filósofos, los enfermos mentales, los artistas desquiciados o normales, los anormales, etcétera. Ahora bien, una vez que se ha desmitificado la normalidad (Canguilhem[19] nos ha ayudado enormemente a comprenderlo, siguiendo a Spinoza y a Nietzsche), resulta que uno advierte que las cosas interesantes pasan del lado del margen: al margen de la sociedad oficial, del lado de los trabajadores explotados, del lado de los trabajadores emigrados, del lado de los niños, de boca de quien, desde hace mucho tiempo, dice la verdad, del lado de los artistas, desde los más grandes a los más humildes –Breton y sus amigos entre los dos–, del lado de los pobres de espíritu cuando son santos aunque lo ignoren, del lado de los locos, de ciertos presos, sobre todo soviéticos y latinoamericanos, etcétera. El margen es también la playa, la playa en la cual desembarcará todo el mundo para tomar sol cuando haya terminado de atravesar este río terrible del socialismo navegando en la barca de la dictadura del proletariado. Y entonces, en la playa del comunismo, se extenderá el reino libre del margen, ya no habrá más texto, no más escritura derecha, no más ley escrita, no más órdenes escritas, no más escritura, solo trazos vivos, el de la palabra, los intercambios de palabras y de bienes sin dinero, sin contabilidad (escrita), intercambios de miradas, de voces[20], de amor o de odio, pero sin engaños sobre la mercancía, será el fin de la dictadura del lenguaje, el reino del margen universal y de la familia universal, yo os lo digo, el reinado del blanco que se verá en el blanco de los ojos, el reinado universal de los blancos, es decir, de la raza blanca, pero todas las razas serán blancas, es decir, de todos los colores, y solo los jovencitos de punta en blanco tendrán que comportarse, a menos que se transformen en mirlos blancos, por otra parte, todos los mirlos blancos son blancos; será la supresión del negro, de todos los duelos y de todos los sufrimientos evitables.

---

[19] G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, París, Presses Universitaires de France, colec. «Quadrige», 2013 (1943). Véase L. Althusser, «Cours de 1958-1959», en *Althusser et quelques autres. Notes de cours, 1958-1959,* ed. de É. Jalley, París, L'Harmattan, 2014, pp. 40-41, y la presentación de L. Althusser al artículo de P. Macherey, «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences», *La Pensée* 113 (febrero de 1964), pp. 50-54.

[20] Tachado: «(Lacan estaría en su salsa con su *objeto a minúscula*)».

Sin dejar de alentar ese reinado, porque yo os conozco, vais a decir que deliro, que eso del margen no es una utopía, que existe ciertamente en la realidad y que lo atestiguan no solo la teoría de Derrida, sino también la existencia de todos los marginados censados y todos los no censados. Eso existe y se desarrolla, se desarrolla en todos los países perfectamente, hasta en la Unión Soviética[21]. Yo os lo explicaré un día. Desgraciadamente no tengo tiempo de hacerlo hoy. Lo que quiero decir es que Derrida no estuvo errado al poner en el puesto de mando[22] la cuestión del margen[23]. Y el interés que tenía Derrida con sus investigaciones era mostrar que la filosofía y la política, en cierto sentido, son la misma cosa. Que una teoría del margen como la suya conduzca directamente al encuentro de la teoría de la política[24] y se adelante por una vía oblicua al comunismo, lo prueba de manera evidente y sin necesidad de hacer ningún comentario.

No obstante, hay que decir que, desde el punto de vista teórico, esta reflexión sobre el límite que introduce la noción de margen adquiere alguna libertad, una libertad profunda, en las Formas en general y no solamente las formas de la geometría conocida: no solamente lo plano o lo redondo, sino el límite (diferencial) y hasta lo retorcido (el anillo de Möbius tan caro a Lacan[25]), hasta lo blando, lo viscoso, de lo que comienza a ocuparse, después de Sartre[26], la Física de los Sólido. Hay que decir también que, en lo tocante a Formas, todas las ciencias conocidas, sobre todo desde que se han arrodillado ante la Lógica Matemática, son de una angustiosa pobreza ante las formas que uno puede observar en las relaciones humanas, en la «intersubjetividad» o en el inconsciente, donde reina lo Informe de las fantasías. Pero las ciencias, en general, no quieren saber nada de todo esto, que les desordena las Formas en las que ellas piensan sus propias cosas y que, en consecuencia, las ordenan.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las ciencias no hayan inventado también Formas de orden inesperadas, desde aquella acción a distancia de Newton

---

[21] Primera redacción: «particularmente, ¿no creéis? en la URSS».

[22] Primera redacción: «al poner muy maoístamente en el puesto de mando».

[23] Tachado: «(entre nosotros, Mao es un notable escritor: aunque no siempre son justas, tiene una especie de talento para encontrar fórmulas insustituibles. Por lo demás, Derrida mismo ha hecho una teoría de la escritura, como Marx había hecho toda una teoría, desgraciadamente desconocida para nuestros dirigentes, de la dictadura del proletariado)». Véase *infra* p. 167, n. 5.

[24] Primera redacción: «la teoría de la dictadura del proletariado».

[25] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X: L'Angoisse,* ed. de J.-A. Miller, París, Seuil, 2004, p. 113, pp. 140 y ss.

[26] J.-P. Sartre. *L'Être et le néant,* cit., pp. 672 y ss.

(la atracción de un planeta sobre otro y, generalizando, de un cuerpo sobre otro, de ahí la gravedad, las mareas, etcétera) que ha sacudido considerablemente las viejas Formas en las que que se pensaba desde Aristóteles: la distinción entre el *movimiento natural,* que hace que un cuerpo tienda hacia su lugar, una piedra hacia abajo, el humo hacia arriba, o que un hombre tienda hacia su lugar, es decir, el esclavo a lo bajo, el príncipe o el propietario a lo alto, y el *movimiento violento,* que contraría el movimiento natural con un impulso inesperado, gracias al cual uno puede lanzar flechas o las balas del cañón que matan al adversario, gracias al cual, gracias a dios, uno puede también forzar a los esclavos que se creyeran hombres libres a someterse.

Y esta noción de la acción a distancia, que la física moderna de las partículas y de Einstein ha abandonado y, al mismo tiempo, ha renovado, también interesa, como podéis figuraros, a la filosofía que, a su manera, es también una suerte de acción a distancia, puesto que, recordémoslo, nunca actúa sino en sí misma y solo actúa fuera con la condición de no actuar más que en sí. Pero no es momento de avanzar más en esta investigación porque, sean cuales fueren los progresos de las ciencias llamadas de la naturaleza en materia de innovación de Formas, corremos el riesgo de caer en lo informal que reina no solo en el inconsciente humano (¡imaginemos que ignorara regiamente el principio de contradicción!), sino también en ciertos márgenes de la práctica política, estética, familiar, moral y hasta (¡adónde hemos llegado!) religiosa. Dejaremos pues abierto ese capítulo, seguros de que el trabajo de las ciencias, la reflexión de los filósofos y la imaginación de los artistas y de los políticos sabrán continuarlo y precisarlo.

14

En efecto, ha llegado el momento de pasar a esa otra categoría que espera que nos dignemos ocuparnos de ella, pues la hemos citado ante el «tribunal» de nuestra pequeña razón junto con el objeto, me refiero al sujeto S.

Evidentemente –uno ha podido advertirlo a propósito del objeto que hemos evocado a través de su verdad, es decir, el Ser– estas categorías no solo interesan a la teoría del conocimiento sino a toda la filosofía. Teniendo esto en mente, diremos algunas palabras del sujeto.

El sujeto puede ser ese del que uno habla, aun cuando uno hable del objeto: de todas maneras, así queda *identificado.* El sujeto puede ser ese que habla y que dice «yo» como dice «tú» a su interlocutor presente y como dice «él» de un tercero impersonal y ausente. «Él es aquel que está ausente», la persona ausente, la persona impersonal, como lo dice muy bien Benveniste[1]. Una manera de decir que la lengua, y en particular el verbo, no pueden manejarse sin la identificación, esto es, sin la *identidad* de *sujetos,* que designan a quien habla, a aquel a quien se le habla y aquel de quien se habla, en singular y en plural. Identificación, identidad: soy yo, eres tú, es él, no puede haber error sobre la persona; si no fuera así, todo discurso sería imposible, ninguna realidad sería identificable y nada sería idéntico a sí mismo, uno. Este uno que está aquí.

Allí está lo que el sujeto agrega al Ser: es indudablemente él y no otro, este individuo que es tal porque no se lo puede cortar en dos. Hegel refiere así el veredicto de Salomón, quien juzgaba soberanamente el pleito entre dos mujeres que se disputaban la maternidad de un bebé: puesto que ambas dicen que son la madre, ¡que lo corten en dos! Sentencia que les hizo lanzar un grito de horror, pues el concepto de individuo, como su nombre indica, no se divide y es más

---

[1] «La nature des pronoms», en É. Benveniste *Problèmes de linguistique générale*, t. I, París, Gallimard, colec. «Tel», 1966, p. 251 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general,* México, Siglo XXI, 1992].

fuerte que toda propiedad putativa que lo dividiera o lo fragmentara. Hace falta llegar a lo que está más acá de todo sujeto, al inconsciente, para admitir, como lo había dicho Freud y como lo ha mostrado en el caso de los niños Melanie Klein[2], que existen fantasías de objetos parciales, por tanto, que la fragmentación puede ser una forma de existencia y que lo indiviso del sujeto supone esa fragmentación primordial como aquello que cada individuo debe superar, en el Edipo, para alcanzar la existencia de sujeto: uno e indivisible como la República y como dios. Pues es verdad que en filosofía, como en política, toda división es mortal.

Es él, sin duda, y no otro, y es uno e indiviso: tal es el sujeto, en principio. El es quien permite pues identificar todo objeto, toda realidad, como idéntica a sí, en el espacio y en el tiempo. El sujeto es pues el sí mismo (es él y ningún otro), lo que Hegel llama el *Selbst,* capaz de decir «soy yo y no otro», lo uno y lo idéntico a sí mismo, pues la identidad es la reflexión de uno sobre sí mismo como sujeto.

Es evidente que esta categoría de sujeto (que nosotros definimos por su función filosófica), aun cuando no lleve el nombre que posee en nuestra lengua –terriblemente contaminada, ya veremos por qué, por la ideología jurídica burguesa–, es indispensable a toda filosofía, ya sea para respaldarla o rechazarla.

¿Cómo hacer, en efecto, una vez postulado el Ser, para que se manifieste en tal y cual forma, formas únicas e identificadas, capaces, si tuvieran la palabra, de decir: sí, soy yo indudablemente, soy tal piedra, tal perro, etcétera, pues en lo que respecta a los seres que tienen la palabra, uno puede confiar en lo que digan, haciendo la salvedad de que, al estar dotados de palabra, también tienen la posibilidad de mentir, es decir, no solamente de estar equivocados, sino también de engañar…? ¿Cómo hacer, una vez postulado el Ser, para presentar el sujeto o su equivalente, para pensar los seres particulares en su *individualidad* y su *identidad*?

Así fue como, para no dar más que estos ejemplos (pues en verdad abundan), Platón propuso la teoría de la *participación*[3]. Cada individuo, concreto e idéntico a sí, solo existe por participar en la Idea que es su idea: un bello muchacho y una «bella» joven no son bellos sino por participar de la Idea de lo Bello. Pero esto no alcanza, pues tal participación no les confiere más que la generalidad de la belleza y no la singularidad de la existencia de sujetos. Y es entonces cuando

---

[2] «Trois essais sur la théorie sexuelle», trad. de P. Cotet y F. Rexand-Galais, en S. Freud, *Œuvres complètes,* cit., t. VI: 1901-1905, París, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 114-133: «Contribution à la psychogenèse des états maniaco-dépresifs» (1934) en M. Klein, *Essais de psychanalyse, 1921-1945*, introducción de E. Jones, trad. de Marguerite Derrida, París, Payot, colec. «Sciences de l'homme», pp. 311-340 [ed. cast.: *Obras completas,* Barcelona, Paidós, 1990].

[3] Platón, *Parménides*, 129 *a*-133 *c; Fedón,* 100 *c-e.*

Platón imagina su teoría de la mezcla[4], paradójicamente, la mezcla que funda así la distinción individual de los sujetos para explicar hasta su individualidad más singular. ¿Qué es lo que se mezcla para componer así esa singularidad? Se mezclan «géneros del ser» *(El sofista),* el ser y el no ser, lo general y lo particular, lo bello y lo feo, lo mismo y lo otro, etcétera. Géneros del ser que anticipan ya las famosas categorías de Aristóteles.

Pues Aristóteles se dio cuenta[5] de que la teoría platónica no solo era contradictoria (pues es la mezcla la que está destinada a fundar, y por tanto a garantizar, la no mezcla, la distinción, la singularidad del sujeto), sino que además era impotente para producir el resultado al que apuntaba: no será mezclando, ni siquiera hasta el infinito, ideas generales como lograremos alcanzar alguna vez *la singularidad concreta,* la del «sí, soy yo y no otro». Aristóteles decide pues embarcarse en un análisis inverso: en lugar de partir de las Ideas, es decir, de postular que a todo ser concreto le correspondía una Idea pura que le daba existencia y determinación (de alguna manera, del Ser concebido como realidad absoluta, no equívoca, plena y entera), Aristóteles partió de lo concreto, de lo que todos podemos ver y tocar aquí y ahora y retener en la memoria para someterlo a la reflexión. Es por ello por lo que, con justa razón, podemos considerar a Aristóteles como el padre del empirismo, del que hablaremos luego.

Analizando así las cosas reales, Aristóteles descubrió que eran múltiples y distintas, hasta el infinito, pero que, sin embargo, en ese Ser que era su *existencia* (primer sentido del Ser) presentaban no formas sino modalidades singulares que les eran comunes a todas: la cantidad, la calidad, el tiempo, el espacio, el lugar, la duración, etcétera; otro sentido del Ser. Aristóteles, al contrario que Platón, se llevó la sorpresa de descubrir que esas modalidades se contaban en un número *finito,* ese número finito de modalidades que Kant[6] retomará más tarde para gran escándalo de Hegel y llamará *categorías*[7] (la palabra esta tomada aquí en un sentido diferente del nuestro, aunque ambos están emparentados). Y Aristóteles pretendió justamente alcanzar el resultado que no había alcanzado Platón –llegar al fin a *la singularidad del sujeto existente*– conjugando a la

---

[4] Platón, *El sofista,* 249 *d* y ss.

[5] Aristóteles, *Metafísica,* A, 9 (992 *b* 18-24, 993 *a* 7-10); Z, 12-16 (1037 *b* 8-1041 *a* 5).

[6] I. Kant, *Critique de la raison pure,* cit., pp. 92-98 (B 102-116/A 76-84) y *Critique de la raison pratique,* cit., primera parte, Libro I, cap. II, pp. 68-69.

[7] *Organon* I: *Catégories*, 4 (1 *b* 25-2 *a* 4). Aristóteles enumera diez categorías: sustancia, acción, pasión, tiempo, lugar, posición, cantidad, calidad, relación, hábito (o posesión). Véase *Metafísica* E, 2 (1026 *a* 35-1026 *b* 2).

vez el Ser de la existencia y la combinación de las modalidades involucradas del Ser de las categorías («el Ser se dice en muchos sentidos»), identificando prácticamente las categorías filosóficas del ser con las categorías lingüísticas del ser (las modalidades de las declinaciones y de las conjugaciones).

Con todo, también Aristóteles permanecía en la abstracción de la generalidad, al punto de reconocer que «no hay ninguna ciencia del individuo»[8]. Porque si reconocemos que un sujeto existe, de acuerdo: le hemos dado el Ser y lo hemos pensado bajo el Ser. Por añadidura, agregamos que existe en la modalidad de la cantidad, de la calidad, del lugar, etcétera, de acuerdo: hemos precisado la modalidad de esa existencia. Pero, ¿qué nos garantiza que no existe una cantidad considerable de sujetos que reúnan esa combinación categórica? Y, sobre todo, ¿qué nos garantiza que hemos alcanzado realmente la *esencia* íntima de esos sujetos o de ese sujeto, si se trata de un sujeto singular, como el sol (único en su especie) o Sócrates (irreemplazable, puesto que una vez muerto ya no quedan de él más que el recuerdo y el pesar)?

Aristóteles trata de salir airoso de esta contradicción que él mismo ha provocado elaborando una extraña teoría que es a la vez una teoría de la sustancia, de la esencia y de la individualidad. Forja primero una teoría de la *sustancia,* pues es indispensable que haya un sujeto a quien aplicar los atributos cuyas categorías afectan a tal ser determinado, un *upokeimenon*[9], algo que, literalmente, está extendido debajo, un «soporte» dirá Marx en *El Capital*[10]. Pero, esta declaración sigue siendo general. Sin duda, permite atribuir las determinaciones a un sujeto, a la sustancia; permite sencillamente hablar (operación que los sofismas de los adversarios de Aristóteles, criticados en toda su obra, prohibían expresamente a los hombres) y no solamente hablar sino (pues Aristóteles no es nominalista) atribuir, por medio de las palabras, atributos reales a seres reales.

Pero no hay nada aquí que califique *la sustancia como sujeto.* Por lo tanto hay que agregar a la teoría de la sustancia una teoría de la *esencia.* Lo más interesante es sin duda que Aristóteles haga intervenir entonces la misma categoría, las mismas palabras: *ousia,* para designar, a partir del momento en que pasa a la teoría de la esencia, a la vez la esencia y la sustancia, que ya no es pues el *upo-*

---

[8] Aristóteles, *Metafísica,* B, 6 (1003 *a* 12-17); M, 10 (1086 *b* 33).

[9] *Ibid.,* Z, 3 (1028 *b* 34-1029 *a* 8).

[10] K. Marx, *El Capital,* cit., prefacio de la primera edición alemana, p. 37. «Yo no pinto color de rosa el capitalismo ni al propietario terrateniente. De lo que hablo aquí es de *personas* que, como tales, son la *personificación de categorías económicas*, los *soportes de intereses y de relaciones de clases determinadas*.»

keimenon, «eso que está extendido debajo», la «base» o el «soporte»[11]. Pues la *ousia* manifiesta otra pretensión: llegar a decir lo que constituye propiamente a tal ser y que es «sin duda su esencia propia, individual, y no otra». Así, vemos en Aristóteles toda una teoría de la esencia que hace pensar que el objetivo se ha alcanzado y que se ha llegado a una definición del *sujeto por su esencia.* Pero eso sería demasiado simple, pues la esencia es todavía una noción general, aplicable a todo ser, y la exigencia de que esa esencia sea realmente la esencia individual de tal ser en particular también es general.

Es por ello por lo que Aristóteles, desgarrado pero consciente, retoma su trabajo y se pregunta qué es lo que *individualiza al sujeto* (entendamos aquí: en Aristóteles, en el ser y en su definición, las dos teorías, la del ser y la de la definición, van siempre juntas). Y, como se encuentra en ese callejón sin salida, da, naturalmente, varias respuestas[12]: lo que lo individualiza es a veces *la materia* (pero, ¿qué es la materia? El concepto es ambiguo en Aristóteles, quien a pesar de sus veleidades provisionales, no es materialista), a veces el *accidente* y a veces *la forma.*

¿Hay que traducir estas expresiones al lenguaje corriente? Si *la materia* es lo que individualiza, esto quiere decir no solamente que tal variedad de materia define tal piedra o tal animal o tal hombre, sino que además significa que lo que los define es también la disposición singular de esa materia (que tal perro tenga el pelaje rojizo, que tal hombre tenga la nariz larga, etcétera) y el lugar y el tiempo de su existencia (el perro de mi perra, la mujer del panadero, la madre de mis hijos, el presidente de la República en 1976). Si lo que individualiza es *el accidente,* quiere decir, para dar solamente el ejemplo del hombre, que el bizquear fue lo que hizo a la mujer que amó Descartes, el balbucear lo que hizo a Jouvet, el cojear lo que hizo al diablo de Lesage, el dormir cuando quería lo que hizo a Napoleón y el dormir siempre lo que hizo a Kutúzov, etcétera. Si fuera en cambio *la forma* (que lleva todas las esperanzas desengañadas de Aristóteles, pues es la causa más elevada y la más ajustada sobre su objeto) lo que individualiza, entonces quiere decir que es *el fin,* el objetivo, el destino lo que define la individualidad del sujeto, su fin individual, dado que, en circunstancias particulares y aun cuando «todos los cementerios estén llenos de hombres irremplazables», sabemos perfectamente que los individuos no son intercambiables, que yo no soy tú, que mi mujer, gracias a dios, no es yo, que nadie podía reemplazar a Aristóteles y mu-

---

[11] Aristóteles, *Metafísica,* Δ 8 (1017 *b* 10-26); Z, 4 (1029 *b* 12 y ss.).

[12] *Ibid.,* Z, 4-6 (1029 *b* 13-1032 *a* 10); Z, 10-13(1034 *b* 20-1038 *b* 34)*;* resumido en H, 1 (1042 *a* 5-33).

cho menos a Alejandro Magno, y que el mundo está hecho de seres «que jamás se verán dos veces», por esta razón es necesario o bien amar, o bien suprimir.

Y cuando Aristóteles habla así de *forma-fin,* no se refiere a la función, pues toda función puede ser cumplida por cualquier funcionario, solo hay que reclutarlo, sino [y es lo que está en juego] a la finalidad y a una finalidad irreemplazable, pues el mundo está hecho de modo tal que un lugar no puede ser ocupado por dos seres, que dos no pueden sentarse en una misma silla, salvo que el que llega tome el lugar del que la ocupa y lo ponga expresamente fuera, lo cual es contrario a la naturaleza, la *physis,* que interviene finalmente para tratar de realizar la soldadura teórica de ese dispositivo incompleto.

Sí, hay una naturaleza (sublunar: nuestro mundo de aquí abajo, la luna y los astros están dispensados del devenir puesto que giran en redondo, mientras que los animales y los hombres están condenados a no poder girar en redondo y por eso son mortales), sí, hay una naturaleza y esta naturaleza es un orden, el Orden de los órdenes, que asigna a cada ser individual su lugar y su función en el todo de su organización. Ella es la que hace que haya hombres que son «esclavos por naturaleza»[13] y continúen siéndolo mientras «las lanzaderas no giren (en redondo) por sí solas»[14], la que hace que haya jefes de Estado por naturaleza y, naturalmente, filósofos por naturaleza, para elaborar la teoría de esa Naturaleza, terriblemente política en su mutismo, pero, a dios gracias, el filósofo habla por ella, a fin de que todos los hombres acepten el lugar que se les ha impuesto para que todo gire en redondo: sí, siga girando sin llevar a ninguna parte, porque cuando uno hace el balance de ese movimiento y ese devenir que no giran en redondo, advierte que giran en círculos, que la adición es siempre la misma, como lo atestigua la historia de las constituciones políticas: pasa siempre por las mismas fases, monarquía, república, tiranía, y Aristóteles lo conocía muy bien, justamente él, quien aconsejaba a los reyes y a los jefes de Estado en función de una teoría que los acontecimientos siempre verificaban, con una o dos excepciones, entre ellas la que le valió terminar proscrito sin salir de Atenas. Las excepciones que existen en la naturaleza, que sin embargo no hace «nada en vano», que sin embargo «no da saltos», son justamente los *monstruos,* cuya teoría también elaboró Aristóteles, que era honrado y no dejaba pasar ninguna (ocasión; casualmente, también hizo una teoría de la ocasión).

Y aquí vemos cómo un hombre inteligente trata de arreglárselas con una teoría del sujeto, cuando esta está sostenida por una teoría del ser y una teoría

---

[13] Aristóteles, *Política,* Libro I, 2 (1252 *a* 2-3).

[14] *Ibid.*, Libro I, 4, (1253 *b* 3); Libro I, 5 y ss. (1254 *a 2* y ss.).

de la esencia. Como vemos, no llegó a formular una teoría de esa «especie de individuo» de que habla irónicamente Hegel, que es el sujeto. Al menos es lo que hay que creer a juzgar por la cantidad de «malos sujetos» que merodean en su obra, desde los esclavos que no quieren aceptar el ser, hasta las pasiones que no quieren permanecer en «el justo medio», [pasando] por los hombres de Estado que se dejan llevar por la ambición o no aceptan el destino que les fija la naturaleza y los malos filósofos que son los sofistas que no quieren que se llame gato a un gato, etcétera, [porque] eso no era posible sobre esta base teórica.

Pero Aristóteles se consolaba pensando que en alguna parte existe un Ser que es el individuo por excelencia, puro de toda materia y de todo accidente, un *Ser que es pura forma* y que está muy por encima del sol –ese individuo que presenta el inconveniente de no ser más que materia (fuego sutil)– pues es pura inteligencia: dios. Y para no caer en todos los problemas de Aristóteles, ese dios, lejos de pensar el mundo (vosotros habláis de una aventura), se contenta con pensarse a sí mismo, con ser el pensamiento que se piensa, «νόησις νοήσεως, *nóesis noéseos*»[15], y así está tranquilo. Y, habiendo pensado, se contenta con contemplar de lejos la naturaleza, lunar y sublunar, y actuar sobre ella a distancia (¡ya!) como el buen filósofo que es, pues ese es su fin y se contenta con ejercer por lo tanto (¡ya!) una atracción benéfica sobre ella. Una manera, por cierto de prescindir de Dios, lo cual hizo que Aristóteles se ganara la reputación de materialista, que Averroes[16] sistematizó en España entre los filósofos árabes, para disgusto de santo Tomás, que lo combatió sin descanso… pero también una manera de instalar a Dios, separado, lejos de toda discusión, como la categoría suprema de la que la filosofía, a pesar de todo, tiene necesidad para pensar lo que piensa: es decir, el mundo y sus propias meteduras de pata. Pero también, y aquí es terriblemente concreto, una manera de garantizar la «Naturaleza», es decir, el orden establecido, el de los conocimientos adquiridos, ciertamente, aun cuando haya que desarrollarlos (Aristóteles fundó el primer CNRS, el primer Centro Nacional de Investigaciones Científicas de la historia), pero también el orden social y político, que tenía enorme necesidad de esa garantía en un tiempo en el que las luchas de clases desembocaban permanentemente y de manera imprevisible en golpes de Estado y agitación social.

---

[15] Aristóteles, *Metafísica*, A 9 y ss. (1074 *b* 15 y ss.).

[16] Averroes (Ibn Rushd), *Grand commentaire (Tafsir) de la Métaphysique,* ed. y trad. de L. Bauloye, París, Vrin, colec. «Sic et non», 2002; Tomás de Aquino, *Contre Averroès [L'unité de l'intellect contre les averroïstes],* ed. y trad. de A. de Libera, París, GF-Flammarion, 1999.

15

Aquí me gustaría hacer de paso una simple observación: un verdadero filósofo, como Aristóteles, piensa y piensa de manera consecuente sobre la base de su presuposiciones filosóficas. El filósofo no es un hombre que captura al pasar lo que se le presenta ante los ojos. Pone «en tela de juicio», a su manera, no solamente la naturaleza, sino también sus propias preguntas y las lleva hasta sus últimas consecuencias. Y, cuando es idealista (luego examinaremos el caso del materialismo), al llevar sus cuestiones hasta sus últimas consecuencias, no deja de tropezar con dificultades, nacidas del carácter imaginario de sus supuestos y de sus preguntas, refutados por los hechos de la experiencia. El filósofo idealista responde a esas dificultades elaborando teorías que son otras tantas huidas hacia delante, pues transpone la cuestión no resuelta anteriormente a una nueva pregunta, también insoluble, y así hasta que, finalmente, para resolver todas las contradicciones en suspenso y sus teorías contradictorias, el filósofo termina, sin saberlo, naturalmente, por volver a casa, a su punto de partida: a la idea del Ser sobre el cual simulaba interrogarse, pero agregándole como atributo el gigantesco esfuerzo de pensamiento de que lo ha dotado, y esta es la razón por la cual el Ser deviene pensamiento y pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, la encarnación del filósofo mismo que ha sostenido todo el discurso laborioso que ha pronunciado para garantizar a sus lectores y a las personas en quienes estos puedan influir que el orden natural, es decir, el orden establecido, el orden social y político, está constituido «de conformidad con la Naturaleza», es decir, que es bueno y sería un crimen tocarlo y modificarlo.

Podrá decirse que ese gigantesco esfuerzo es vano, puesto que es tautológico. Pero no es verdad, pues, al ir andando el camino, haciendo tal y cual pregunta, el filósofo ha ido rozando, sin saberlo, problemas reales: mejor aún, ha forjado categorías y conceptos teóricos para contribuir a plantear esos problemas científicos y, a la vez, a resolverlos. La historia de la filosofía lo prueba con una evidencia cautivadora. Que Aristóteles haya pensado, veinte siglos antes de Newton,

la categoría de acción a distancia y, veintidós siglos antes de Freud, la categoría del motor inmóvil que resume en una primera aproximación la posición del analista, lo muestra con bastante esplendor. Un matemático checo acaba de exponer, por ejemplo, que en Aristóteles encontramos elementos que permiten anticipar las geometrías no euclidianas (lo cual, en sí mismo, no es asombroso, pues en Aristóteles la teoría del lugar estaba asociada al ser y no al espacio de la geometría euclidiana). Y, para atenernos a ejemplos menos impactantes y más modestos, sabemos muy bien que las categorías sustancia y esencia, que él fijó de manera relativamente unívoca en el lugar que ocupan en la filosofía idealista, han dominado toda la reflexión hasta el fin del siglo XVIII, no solamente en la filosofía, sino también en las ciencias.

Era necesario hacer esta observación para mostrar en qué (y no solamente en el dominio social y político, donde la evidencia es absoluta, sino además en la filosofía y en las ciencias) la filosofía presenta la paradoja de ser a la vez completamente nula, en cuanto especulación imaginaria, y muy útil concretamente. Y aquí estoy hablando del caso más difícil, el del idealismo, pues, en el caso del materialismo, las cosas son más evidentes puesto que sus funciones son mucho más conscientes. Esto explica, entre otras cosas, el hecho de que los científicos (y hasta los matemáticos) se mofen y prescindan aparentemente de la filosofía, a la que consideran como un juego gratuito, mientras que, en realidad y sin saberlo, por supuesto, no escapan a ella. Pues la filosofía puede constituirse en un obstáculo o en un socorro inadvertido para ellos; de todas maneras, la filosofía está presente en el campo de su práctica teórica y allí desempeña, según las coyunturas, un papel más o menos importante. Que ellos no lo sospechen, evidentemente, no cambia en nada la situación. Este no sería el primer ejemplo de hombres o de científicos movidos por una necesidad que viven como su propia libertad y que, en realidad, los lleva por las narices. ¿Hasta dónde y cómo? Eso es algo que veremos en otro momento.

16

No puedo pasar de Aristóteles a las teorías idealistas burguesas del sujeto sin detenerme en un acontecimiento filosófico de gran importancia que no condice con la tradición idealista, y que correspondió a los estoicos y a Epicuro.

Entre ellos se dio una revolución filosófica que concierne directamente a la laboriosa constitución del materialismo. Los estoicos[1] (no sigo aquí el orden histórico) elaboraron en efecto una Lógica sorprendente que pone fin a las presuposiciones de la lógica del Ser y que, por esa razón, ha apasionado a los lógicos modernos (aun cuando sean neopositivistas, cosa que carece de importancia por el momento). Los estoicos renunciaron, en efecto a subsumir (a someter) los seres y los hechos a categorías preexistentes. En suma, se negaron a comenzar por el origen y por el Ser y tuvieron la audacia de no comenzar por nada: por esa *nada de sentido* que son justamente los hechos.

Todo el enfoque de los estoicos puede resumirse en la breve frase siguiente: «si… entonces». Si los hombres son mortales, luego no hay otra vida, entonces hay que buscar la felicidad en este mundo, entonces hay que luchar por ella en la forma en que es posible (para ellos, la ataraxia, la impasibilidad, que tenía sentido en un mundo dominado por luchas de clase y de guerras espantosas), etcétera. En suma, partían del hecho, estudiándolo y sacando las consecuencias que estaban contenidas en él sin agregar nada más. En nuestras ciencias experimentales hemos tomado la costumbre de esta teoría y esta práctica. Pero hay que valorar en su verdadera medida su alcance revolucio-

---

[1] El lector puede remitirse a Diógenes Laercio, *Vie et doctrines des philosophes illustres,* ed. de J.-F. Balaudé *et al.* París, Livre de Poche, colec. «Pochothèque», 1999, Livre VII, trad. de R. Goulet, § 41-§ 84, pp. 819-845, y a las actas de un coloquio sobre los estoicos realizado en Chantilly en septiembre de 1976: *La Logique des stoïciens*, ed. de J. Brunschwig, París, Vrin, colec. «Bibliothèque de l'histoire de la philosophie», 1978 (reed. *Les Stoïciens et leur logique*, 2006).

nario. Con ellas se terminaron las Ideas que preceden el mundo y constituyen su modelo, lo dominan con su poder y lo conducen hacia su fin obligado. Se terminó con la búsqueda de una definición del sujeto individual basada en la sustancia y la esencia.

Hay un solo mundo (pero una cantidad infinita de mundos es posible y esta hipótesis de la infinitud tiene un solo sentido: hacer aparecer la contingencia de todo mundo, y por tanto el de este en que vivimos), y este mundo no tiene ni origen ni fin. Los hombres viven en este mundo, tienen por todo horizonte lo que perciben de él y lo que hacen en él y tienen que arreglárselas con esta miseria, sin esperar que ningún dios ni amo los saque nunca de su perplejidad y de su finitud. Esto no les impide vivir, sumar conocimientos en virtud del «si… entonces» y actuar en consecuencia de esa consecuencia, pero no pueden esperar nada, ni de la naturaleza, que existe, ni de los dioses, que, si existen, son perfectamente impasibles. Así es como los estoicos acomodaban a los dioses, enviándolos al exilio, como hacían los nuevos tiranos con sus opositores. Excelente política que no derrama sangre con la condición de estar seguro *[sic]* de que los opositores nunca recuperen la fuerza suficiente para lanzarse al asalto del poder. Tener dioses débiles es cómodo. Con el tiempo, este simple pensamiento debía dar nacimiento a prodigiosos desarrollos en las ciencias y la política, y también a nuevas armas contra la religión y el despotismo.

Epicuro[2] iba infinitamente más lejos. No se contentaba con indicar, por medio de la hipótesis de la pluralidad de los mundos, la contingencia de este, sino que entraba en los detalles y mostraba cómo obraba la contingencia, reflexionando sobre ella. Tampoco él partía de un origen (que siempre es un origen de sentido y de fin: toda la verdad de las cosas está contenida íntegramente en el origen y con su verdad, también están contenidos su fines obligados, es decir, su destino y, por lo tanto, el rol de cada individuo en el Estado). Epicuro partía de un «hecho» extraño que le había inspirado Demócrito. Ese hecho es que, desde toda la eternidad (pues el mundo es eterno, tesis materialista por excelencia), el mundo está hecho de átomos, partículas corporales inseparables (individuos perfectos pero indivisibles, lo que zanja una parte de la cuestión del sujeto) que caen en el vacío, paralelamente, como gotas de lluvia. Encontramos la imagen de la lluvia en el poema epicúreo de Lucrecio: *De la naturaleza de las*

---

[2] «Lettre à Hérodote», en Epicuro, *Lettres, maximes et autres textes*, trad. y presentación a cargo de P.-M. Morel, París, GF-Flammarion, 2011, § 40-44, 49, 61, 73-74, pp. 61-63, 64-65, 70, 74-75.

cosas[3]. En esta hipótesis, evidentemente, no pasa nada. Ahora bien, es importante que antes de todo comienzo no pase nada, que reine pues la Nada de acontecimientos, pero no la nada de la materia, como también es importante que esa materia no sea informe sino muy definida, pues está compuesta de átomos todos muy semejantes y sometidos a la gravedad en el vacío y dispuestos, si la ocasión llegara a presentarse alguna vez, al acontecimiento. Para que el mundo sea, hace falta pues que antes de su comienzo no pase nada, pero que toda la materia apropiada para formarlo exista: de lo contrario estaríamos en pleno idealismo. ¿Cómo puede pues comenzar el mundo? En virtud de una propiedad de los átomos, la *declinación* (el «clinamen»), que les permite desviarse insensiblemente (con un diferencia ínfima) de la línea recta de su caída. Cuando esto ocurre, necesariamente el átomo que se ha desviado se encuentra con el átomo vecino. Según Epicuro, por lo que vemos, esa *desviación* es la que da comienzo al mundo. La desviación y no la norma; lo cual constituye una crítica radical a toda norma, lógica, jurídica, moral, política o religiosa, barre todos esos prejuicios del teatro del mundo y deja que las cosas se produzcan según la necesidad de la desviación y la agregación.

En realidad, los diferentes átomos se encuentran y se agregan, producen los seres singulares que conocemos y que forman nuestro mundo, el único que conocemos. La diferencia de agregación produce la diferencia de constitución, de forma y de apariencia que resuelve de manera simple la cuestión del sujeto individual. El punto esencial de esta teoría, además de la tesis de la desviación-desvío, concierne al *encuentro,* que es el concepto desarrollado de la contingencia. Pues nada predestina a tal átomo a encontrarse con tal otro y, sin embargo, todo se produce precisamente a partir de este encuentro contingente, que tiene lugar en la materia y que tiene por principio la materia. Mediante la tesis del encuentro, Epicuro introduce en la filosofía un pensamiento de un alcance prodigioso que hasta ahora solo fue percibido conscientemente por Maquiavelo, Spinoza y Marx. Que todo sea encuentro, ya se trate de partículas elementales, ya de cuerpos o de sujetos compuestos, que todo encuentro tenga lugar bajo ese encuentro del tiempo y del espacio y de su contenido que llamamos coyuntura (una palabra que también significa encuentro, pero en la forma de la conjunción) y que todo encuentro sea, en las condiciones mencionadas, contingente y necesariamente contingente es algo que abre sobre los acontecimientos y, por lo tanto, sobre la historia y los tiempos, perspectivas sin precedentes.

---

[3] Lucrecio, *De rerum natura/De la naturaleza de las cosas,* Canto II, 216-293; Canto V, 432-494.

Pues un encuentro[4], si se hace, puede deshacerse: puede sencillamente fracasar, no producirse (la burguesía italiana del siglo XIV y el modo de producción capitalista: encuentro fallido), puede ser solamente un encuentro breve (un hombre y una mujer) (Luis XIV y el Gran Turco, Estados Unidos y China) o un encuentro perdurable (un amor sólido, Marx y Engels, etcétera). También puede ser un encuentro prematuro (Aristóteles y la geometría no euclidiana) y pasar, por tanto, inadvertido, o un encuentro póstumo (Marx y Spinoza), fecundo en este caso, vano en otros (Léon Blum y Marx).

Pero, si avanzamos un poco más en el concepto de encuentro, teniendo en cuenta las condiciones tanto de su éxito como de su fracaso, debemos decir que un encuentro solo tiene lugar *si algo «cuaja»*[5]: para engancharse entre sí, los átomos deben ser ganchudos. Cuando el encuentro «cuaja» es porque ha tenido lugar. Por supuesto, uno puede definir las condiciones de esa emulsión, pero solo se puede hacer retrospectivamente, *après coup* (*nachträglich,* como dirá Freud[6], retomando sin saberlo una idea de Epicuro); si llega a hacerse con anterioridad, cosa que ciertamente no es imposible, la posibilidad es relativamente aleatoria y únicamente puede estar asegurada en la medida en que se pueda controlar la regularidad de la repetición de un acontecimiento que ya sobrevino en condiciones en las que el conocimiento de la variación asegura su control.

El encuentro, por consiguiente, «cuaja» así, como «cuaja» el agua y se convierte en hielo, como «cuaja» la mayonesa o como el poder del estado «cuaja» o se cristaliza en la consciencia de la gente o como se cristaliza un modo de

---

[4] Véase la carta que Althusser dirige a M. A. Macciocchi el 15 de marzo de 1969 en Macchiocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milán, Feltrinelli, reed. 1969, pp. 338-361. La compilación no fue editada en francés; la versión francesa original de esa carta se conserva en el Instituto Memorias de la Edición Contemporánea de Caen. «Un encuentro puede producirse o no. Puede ser un "encuentro breve" *relativamente* accidental y, en ese caso, no desemboca en una *fusión* […]. Un encuentro que es o termina siendo un largo encuentro adquiere necesariamente la forma de una *fusión*» (véanse pp. 344-345 de la edición italiana).

[5] Althusser propone el concepto de «cuajar» en un texto de 1966 que nunca publicó en vida: «Trois notes sur la théorie des discours», en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan,* cit., p. 143. «[…] empleo aquí el término cuajar en el sentido en que uno dice que la mayonesa ha "cuajado".»

[6] Véase, por ejemplo, S. Freud, «La sexualité dans l'étiologie des névroses» (1898), trad. de J. Altounian *et al., Œuvres complètes,* cit., t. III: 1894-1899, París, Presses Universitaires de France, 1989, pp. 234-235. «Parece que, en el ser humano, las fuerzas de pulsión sexuales deben estar almacenadas […] en la época en que sobrevienen, solo ejercen su acción en la medida más débil; su acción deviene mucho más significativa *après-coup* puesto que no puede intervenir sino en periodos ulteriores de la maduración.»

producción. Y que esa condensación dé lugar a la admiración, a la desestimación, a la depreciación, a la expropiación y a todo lo que, en la lengua alemana tiende a la idea de comprender o capturar *(begreifen, Begriff),* es algo que merece atención y examen. Pero lo que quiero decir es que mediante esa tesis de la desviación, el encuentro y la «captura», Epicuro nos ha dado elementos para comprender justamente aquello a lo que habían apuntado, sin lograrlo, los idealistas. Me refiero al surgimiento de un sujeto que es él y ningún otro.

17[1]

Esta concepción audaz en su simplicidad y raramente comprendida, con los comienzos del capitalismo fue pronto recubierta (habría dicho Husserl) por una idea totalmente diferente que encontraba sus resortes en el derecho burgués, retomada del derecho romano en una coyuntura que le permitía justamente «asirla» o «volver a asirla». Entonces, el modelo del sujeto cambió para devenir *el sujeto de derecho* y ese modelo triunfó casi en toda la línea. Esto no quiere decir que haya echado del mundo filosófico las antiguas categorías que siempre cumplieron su función (sustancia, esencia, etcétera), sino que tomó el relevo conservando al mismo tiempo intacto su servicio, pero supervisándolo.

¿Quién era, pues, ese sujeto de derecho? Nótese que este sujeto no interviene directamente, como tal, en la filosofía sino en la forma de su sustituto de la ideología jurídica, el sujeto-origen-propietario-autor-actor, en suma, *el hombre como sujeto* o incluso la persona humana. Pero, para comprender que el hombre en general haya sido concebido como sujeto, hay que remontarse al sujeto de derecho.

Para el derecho burgués, todo individuo humano es sujeto de derecho. «Sujeto de» significa que tiene capacidades jurídicas definidas: ante todo, la de poseer bienes y el poder de alienarlos en el intercambio comercial. El sujeto de derecho es pues propietario de sus bienes, pero para [serlo] debe serlo primero de sí mismo y de su voluntad, lo que hace que su voluntad sea libre. Posee sus bienes en total libertad y los aliena pactando un contrato libre de intercambio con un tercero. Al ser la *libertad* jurídica algo que corresponde a todos, todos los hombres son pues *iguales* entre sí, en cuanto sujetos de derecho. Y esta condición no tiene, como se ha creído, ningún carácter de sueño utópico puesto que

---

[1] Este capítulo retoma tesis esbozadas en «La reproduction des rapports de production», cit., pp. 93 y ss. [ed. cast.: «La reproducción de las relaciones de producción», en *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015, pp. 31 y ss.].

no hace sino definir el hecho de las condiciones mismas del intercambio comercial que por entonces iba generalizándose. *El derecho es de hecho y no expresa más que el hecho.* El hecho que expresa es sin duda el hecho del derecho comercial, pero en ese caso el derecho y el hecho coinciden, propiedad que la filosofía idealista había perseguido en vano como su quimera.

Ese hecho del derecho es el que retoma la ideología jurídica por razones de principio interesantes. Pues uno puede plantear legítimamente la cuestión de saber por qué el derecho, que parece bastarse a sí mismo, se reafirma y se completa así con una ideología jurídica. Sin embargo, el asunto es sencillo, pues el derecho, si bien sanciona formalmente todas las operaciones comerciales no apremia (cuestión de Estado y de policía) ni obliga (cuestión de moral) a que se realicen. De ahí que sea necesario el doble suplemento del Estado y de la ideología moral, esta última no exenta de relaciones con la ideología religiosa, al menos cuando existe la religión. Lo que se llama *ideología jurídica* es pues esta ideología intermedia entre el derecho puro y la ideología moral-religiosa, ideología que asume, dándoles una forma aceptable para la moral y la religión, las categorías del derecho. Esta operación de transferencia y de transformación se hace por medio de un desplazamiento de la categoría de sujeto que deja de ser simple *sujeto de derecho* (de atributos limitados) para devenir *sujeto humano,* capaz de revestir las categorías jurídicas, pero también las categorías morales y las categorías religiosas: así, este nuevo sujeto agrega a las categorías de la propiedad, de la libertad y de la igualdad, las categorías morales de la fraternidad, la generosidad, la conciencia moral, la buena intención, la conciencia recta y las categorías religiosas de la criatura finita, creada para alcanzar su salvación a través del pecado y la redención que le asegura la vida eterna. Y, como estas ideologías jurídica, moral y religiosa afectan evidentemente la ideología de la práctica de los hombres sobre la naturaleza o de los hombres sobre los hombres (producción y política), este nuevo sujeto deviene, por añadidura, un sujeto activo, actuante, responsable de sus actos, consciente de sus proyectos, que es (o no) dueño de sus acciones y que paga la cuenta al fin de los fines, no ante dios, sino ante el tribunal de la historia que, sin embargo, no es un tribunal salvo para esos idealistas impenitentes que quieren que el mundo, aun cuando sea laico y capitalista, tenga un sentido.

Como ha mostrado Marx, toda la ideología burguesa –cuyo representante más perfecto podría decirse que fue Kant, al menos de la época en que la burguesía aspiraba al poder– se ha edificado sobre la base de la ideología jurídica. Desde el punto de vista burgués, Kant es un verdadero filósofo materialista. Él

fue quien puso fin a la ontología prosiguiendo la crítica del Ser y de la sustancia inaugurada, contra Leibniz, por Locke y Hume. Él fue quien desterró la religión de los dominios de la ciencia y de la moral para relegarla al rincón de los postulados de la razón práctica, apéndice de la moral que bien podría prescindir de ella, pues no era la idea que Kant se hacía de la pureza de los actos morales, de la que uno no encuentra, decía, ningún ejemplo en el mundo: hacía falta garantizar (siempre la garantía) su existencia en alguna parte, a menos que se cayera [en] lo que el consideraba erradamente como el empirismo. Kant echó del conocimiento científico, como Cristo echó a los mercaderes del templo, todas las falsas ciencias, las ciencias sin objeto (la metafísica del Ser, la ontología psicológica, la psicología ontológica, la teología ontológica). Produjo una teoría del conocimiento (*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la facultad de juzgar*) que está enteramente consagrada a barrer al Ser y a defender la idea de que lo que se ofrece al conocimiento humano no es el Ser sino que son los fenómenos, y que el conocimiento humano es en parte a priori, independiente de toda experiencia, en sus formas puras, sean las de la percepción, sean las del entendimiento y de la razón. Kant mostró que el cogito no era ontológico (el «pienso» de Descartes), ni a fortiori psicológico, es decir, empírico, sino que era «trascendental» (es decir, que está por encima de toda experiencia) puesto que suministraba esa unidad que solo puede ser a priori y que enlaza todos los elementos de una percepción o de un juicio científico, aun siendo él mismo a priori (las matemáticas, parte pura de la física) o empírico (parte experimental de la física).

Kant hizo con su conciencia pura para la moral lo mismo que había hecho con su sujeto puro para el conocimiento, mostrando que ningún acto moral era concebible sin ese a priori que es la buena voluntad, sin ningún motivo empírico, la sola voluntad pura de hacer el bien[2]. Y Kant mostró, lo que resulta sorprendente pues no es Sartre, que esa buena voluntad pura traía consigo toda una estructura de la Razón práctica, es decir, de la Razón moral, que también posee, a su vez, sus categorías puras, sus juicios puros, su razón pura y sus fines puros y esto, en cierto sentido, es normal puesto que en la moral todo es puro, pero, al mismo tiempo, es necesario, porque, como en la vida real la moral nunca es pura, era indispensable distinguir en ella lo puro como condición de lo impuro, haciendo la salvedad de remitir ese carácter impuro a las pasiones e intereses humanos,

---

[2] I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* cit., p. 57. «Lo que hace que la buena voluntad sea tal no son sus obras ni sus éxitos, no es su aptitud para alcanzar tal o cual propósito; es solamente el querer, es decir que es buena en sí misma […].»

a lo «patológico» que el hombre sin duda ha elegido «libremente» desde siempre, en una suerte de pecado original, pues su sujeción es tal que toda su vida está gobernada por él, contra la pureza de la Razón práctica.

No insisto en señalar el hecho, conocido, de que en Kant esta misma concepción del sujeto puro domina la teoría del Arte y la teoría de la sociedad y de la historia. En realidad, lo suyo no fue una gran innovación en todas estas materias, pues ya había sido precedido en esta concepción por los filósofos del siglo XVIII Hume, Locke y sus sucesores (Hume y Cía.).

Esta concepción tenía la inmensa ventaja de asegurar que los seres existentes en el mundo *eran claramente sujetos,* por un lado sujeto puros y, por el otro, sujetos empíricos y, como tales, sujetos no solamente del conocimiento, sino del derecho, de la moral, de la política, del gusto y de la religión. La cuestión de saber si eran «tal sujeto y no tal otro» en principio estaba pues resuelta, pero con la diferencia, siempre en suspenso, de que no se podía deducir el hecho de la *singularidad* de tal sujeto en particular, por más que uno estuviera seguro de su forma de sujeto en general. Esta es una de las razones por las cuales Kant negaba a la psicología la posibilidad de llegar a constituir alguna vez una ciencia, como se la negaba igualmente a la historia, pues como solo se les puede aplicar la cantidad, y como la calidad es en sí misma una categoría abstracta, el *quid* (lo específico) de la individualidad siempre debía escapárseles. La historia real habría de mostrar que Kant estaba errado y que su yerro se debía justamente a haber basado toda su concepción en la ideología jurídica del sujeto.

18

Con todo, antes que él y tomando precauciones de una habilidad diabólica, alguien había emprendido otro camino: la vía materialista. Me refiero a Spinoza. Spinoza comenzaba simplemente por Dios. «Otros comienzan –escribe– por el pensamiento (Descartes) o por los seres (santo Tomás).» Él comenzaba por Dios[1]. Era un golpe de audacia inusitado, como hubo pocos en la historia. Pues comenzar por Dios era comenzar a la vez por el principio y por el fin y, por lo tanto, poner precisamente entre paréntesis, desde el punto de vista de la sucesión de sus pensamientos, ese par que constituye todo idealismo en filosofía. Comenzar por Dios era decir al mismo tiempo que en el mundo no existe nada más que Dios, lo cual equivale a decir, en la cara de todos los teólogos, que no se equivocaran en esta cuestión, que Dios, al existir en todo, no existe en nada, por tanto, no existe. Pero Spinoza también tenía necesidad de Dios para dotarlo de todos los atributos posibles (en número infinito) que expresaran su propia esencia, que fueran uno con su propia esencia, que fueran absolutamente indiscernibles de ella puesto que se confundían con ella, y de ese modo dar cuenta de antemano de la potencia singular de cada uno de los seres singulares, fuera piedra, perro u hombre. Y tampoco aquí las cosas carecían de estructura puesto que siendo el atributo finito (los dos únicos que el hombre conoce son la extensión –la materia– y el pensamiento), hacía falta un intermediario para pasar de Dios a los individuos singulares que son los modos finitos (modo = variación, modalidad de un atributo). Estos fueron para Spinoza los modos infinitos (por ejemplo, el espacio de la geometría y el entendimiento) cuya combinación de conjunto produjo ese ordenamientos que Spinoza llama con una expresión curiosa que ha

[1] «Über Spinozas Ethik», en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe,* cit., serie VI: *Philosophische Schriften*, t. III, Berlín, Akademie, 1980, pp. 384-385. «Mons. Tschirnhaus me ha contado muchas cosas del libro de Maese de Spinosa […]. Pretende demostrar cosas de Dios […] *Vulgus philosophiam incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se* (Spinoza) *incipere a Deo*.»

desalentado a los comentadores, salvo a Martial Gueroult[2], las *«facies totius universi»,* las figuras del universo total, figuras que son sin duda las leyes más generales que rigen, de un lado, el conjunto de los cuerpos, y del otro, el conjunto de los espíritus.

Es evidente que en semejante concepción, saltaba la distinción entre el sujeto y el objeto, saltaba la cuestión del derecho, saltaba la cuestión de la verdad, de modo tal que la teoría del conocimiento desaparecía desde el principio. Y ocupaba su lugar una curiosa teoría de los «tres géneros de conocimiento», dada como un hecho, sustraída a toda cuestión de derecho, en la que se nos hablaba de un primer género de conocimiento o imaginación y, como Spinoza nos había advertido que había que rechazar la categoría de facultad, ese primer género de conocimiento o esa pseudofacultad parecía designar más bien un mundo, el mundo inmediato. Spinoza no mencionaba el mundo de la ideología, pero uno podía pensar en él, sobre todo después de la lectura del *Tratado teológico político,* en el que lo imaginario es aquello que todo el mundo percibe y en lo que todo el mundo cree, incluidos los profetas que están en los puestos de avanzada de lo imaginario puesto que oyen a Dios sin comprender lo que les dice, pero que es verdadero[3]. Pues lo extraño de esta imaginación es que contiene una parte de lo verdadero, lo verdadero en parte, los verdadero como inadecuado, que remite a lo verdadero como adecuado, presente en persona y no disfrazado del segundo género de conocimiento, donde adquiere el aspecto de las verdades comunes, en las cuales trabajan las ciencias y la filosofía.

Pero habrá quien diga: ¿qué ocurre con los sujetos? En el primer género, son imaginarios; en las verdades comunes del segundo género quizá sean conocidos, pero abstractamente. Y bien, Spinoza les reservaba la sorpresa de un tercer género, destinado a su propio conocimiento, puesto que proporciona justamente el conocimiento de las *esencias singulares.* Y no hay duda de que Spinoza se propuso disimular detrás de su célebre ejemplo de las diferentes maneras de llegar al conocimiento de la cuarta proporcional[4], otros ejem-

---

[2] M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique, I*), París, Aubier-Montaigne, 1968, p. 318; *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II),* París, Aubier*,* 1974, pp. 169 y ss.

[3] B. Spinoza, *Traité théologico-politique,* cit., p. 54. «Las representaciones proféticas […] de Zacarías eran demasiado oscuras para que el propio Zacarías pudiera entenderlas sin una explicación, como surge del relato que él mismo da; las de Daniel, aun explicadas, no era comprensibles para el profeta mismo.»

[4] B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* cit., pp. 79 y ss.; *Éthique,* cit., Livre II, Proposition XI, Scolie II, p. 167.

plos de un alcance muy diferente: el conocimiento de los individuos humanos y de la singularidad de su historia o el conocimiento de la singularidad de la historia y hasta momentos e instantes de la historia de un pueblo, como vemos a propósito del pueblo judío en el *Tratado teológico político.* Hay que saber que los tiempos estaban en su contra y que Spinoza no podía decirlo todo abiertamente.

Sea como fuera, no es imposible sostener que esta asombrosa construcción tenía suficientes elementos para dar que pensar al materialismo. Sobre todo de manera crítica y negativa, sin ninguna duda, pero de una manera que ningún filósofo anterior a Marx pudo superar. Pues en esta filosofía había más que repudios materialistas (no lo repito, este aspecto es evidente). También había tesis asombrosamente fecundas. Por ejemplo, esa idea de la infinidad de los atributos[5] (en una época en la que solo se comenzaba a conocer verdaderamente la aritmética, la geometría, el análisis y la física, en la que aún se navegaba a la deriva en la teoría de la historia) abría de par en par la puerta a los descubrimientos del futuro. Y, para no tomar más que esos dos ejemplos, junto a los dos atributos conocidos (matemática y física), Spinoza abría ya, con su *Tratado teológico político,* el continente Historia por el que Marx habrá de avanzar resueltamente, y dejaba formalmente abierta la puerta hacia otro continente en el que más tarde se internará Freud. Por ejemplo, esa otra idea del paralelismo que ciertamente puede considerarse idealista por cierto aspecto, dejaba en realidad la puerta abierta a la cuestión de la primacía de la materia sobre el pensamiento. O, por ejemplo, finalmente, esa idea fuerte de la causalidad que actúa en sus efectos y no existe más que en sus efectos anunciaba de lejos una idea que Marx habrá de retomar y que es la de la causalidad de una relación sobre los elementos que la constituyen como relación (por ejemplo, la relación de producción) o de una causalidad de la estructura sobre sus elementos (causalidad estructural). Evidentemente, a Spinoza le faltaba la idea de la dialéctica para dar un sentido a esas

---

[5] B. Spinoza, *Éthique,* cit., Livre I, Définition 6, pp. 14-15. Althusser piensa las «teorías generales» científicas con cuya ayuda se producen conocimientos partiendo del modelo de los atributos spinozistas. De ahí que afirme que las «Teorías generales […] son nuestros atributos» («Trois notes sur la théorie des discours», cit., p. 150), así como la invocación, en un debate con Paul Ricœur, de la tesis de la infinidad de atributos como justificación de la de la existencia de «continentes» científicos no vinculados entre sí («Lénine et la philosophie», en *Solitude de Machiavel et autres textes*, ed. de Yves Sintomer, París, Presses Universitaires de France, 1998, nota *r*, pp. 139-142 [ed. cast.: «Lenin y la filosofía (1968)», cap. 5 de *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin,* Madrid, Akal, 2008, pp. 145 y ss.]).

intuiciones geniales. Pero no fue Hegel (quien, con toda justicia, le reprochó su silencio) quien habrá de responder a esa cuestión, muda en Spinoza y planteada por Hegel mismo. Será Marx.

Hegel parecía, sin embargo, haber heredado lo mejor de Spinoza: crítico de toda teoría del conocimiento, crítico del derecho, crítico del sujeto jurídico moral y político, crítico del contrato social, crítico de la moral, crítico de la religión como apéndice de la moral. Por esa vía, Hegel se ponía en posición de criticar a Kant como Spinoza había criticado a Descartes y, casi exactamente, en la misma relación. Para colmo, introducía en la filosofía lo que justamente le faltaba a Spinoza, *la dialéctica* o el «trabajo de lo negativo». Esa era por fin la manera en que cada ser singular existente en el mundo podía identificarse como «este sujeto y no otro», sean cuales fueren las formas de individualidad singular (tal variación del mundo percibido, tal figura de la conciencia individual, tal individualidad histórica, la de un hombre o la de un pueblo, etcétera). Y parecía que de ese modo la pregunta idealista del Ser, esa pregunta vacía, obtenía por fin, puesto que se la formulaba de otro modo, una respuesta. Por desgracia, nuestro filósofo no había expulsado el idealismo, solamente lo había confinado en… la dialéctica misma.

Pues el viejo pensamiento aristotélico, la determinación por el fin, por el *telos,* la teleología, se ejercía aquí al máximo y se anunciaba públicamente con total confianza. En efecto, cada ser, lejos de poseer en sí su esencia, la veía consumarse en su fin[6], en otro ser, que era su desarrollo y que la realizaba en su lugar, con el pretexto de ser «para sí» lo que el primero no era más que «en sí». Hegel restauraba así el orden orientado a un fin de una naturaleza material, intelectual y social en la que todo ser debía ocupar el lugar y poseer la esencia que le habían sido fijados y en la que el ser que era su verdad hacía las veces de intermediario provisional, por el Fin del mundo, el Espíritu del mundo que regía todo el curso de las cosas desde el comienzo, a pesar de (y comprendidos) los «gastos imprevistos» de la historia que, como buen teórico de la producción capitalista, Hegel no vaciló en reconocer y en contabilizar. «¿Por qué llueve pues sobre el mar, los arenales y los grandes caminos?», se inquietaba Malebranche quien, por otra parte, se decía que si Dios creó los valles fue para que fluyera el agua que desciende de las montañas. Y bien, Hegel se hacía cargo de esos desechos de la historia y decía que eran necesarios para su producción, aunque no produjeran nada. Esa nada entraba así en la

[6] Primera redacción: «la veía huir lejos de sí».

dialéctica positiva, con el mal, las guerras y todo lo que es un escándalo a los ojos de los teólogos[7].

Pero, hacía falta un contable, que era él, Hegel, y no Dios, excluido por el personal filosófico, que llevara las cuentas. Lo que restauraba la figura aristotélica del filósofo que lo sabe todo, del saber absoluto, cuyo nombre Hegel fue el primero que tuvo el coraje de pronunciar, que no es ciertamente Dios, sino su conciencia, que no es ciertamente el Príncipe, sino su conciencia, pues el Príncipe no es más que la figura terrestre de Dios. Todo esto ocurría durante la Revolución francesa y las Restauraciones, tiempos ricos en acontecimientos y en reflexiones de los que Hegel tomaba la lección de que la historia había terminado puesto que la burguesía aún se creía eterna, pues acababa de acceder al poder y, al haber haberse terminado la historia, el concepto existía concretamente en la forma del concepto, expresión oscura que es necesario traducir: la verdad habita al fin entre los hombres, todos los hombres son ciudadanos de un Estado, libres, libres e iguales, son rectos y, cuando hablan, nunca mienten, pues la mentira se refleja en sus rostros o, si la ocultan, existe la buena policía que los hará hablar, pues el policía es –esto lo sabemos desde Brunschvicg, quien, el muy desgraciado, lo dijo antes de tener que huir de ellos– «el representante de la razón».

Que la historia haya terminado es una afirmación que ha sido malinterpretada: no quiere decir que el tiempo esté suspendido, sino que el tiempo de los acontecimientos políticos ha quedado superado. Ya no pasará nada más: cada uno puede volverse a su casa y ocuparse de sus asuntos, «puede enriquecerse», todo saldrá bien, pues su propiedad está garantizada. Toda esta historia de garantía, esta larga y dolorosa historia conceptual de la garantía, termina así, irrisoriamente, en la garantía de la propiedad privada. Y con ella termina, de la misma manera, toda la larga historia de la garantía de la propiedad de las cosas, de las propiedades de las cosas, de lo propio de las cosas y de cada uno y, por tanto, del sujeto que siempre tiene las manos limpias porque no es un mal suje-

---

[7] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'histoire,* cit., pp. 61 y 67. «Haría falta que el mal que hay en el mundo en general, comprendido lo que es ruin, sea conocido: que el espíritu pensante se reconcilie con lo negativo […], no se encuentra en ninguna parte, si no ya en la historia mundial, una conminación más imperativa a alcanzar un conocimiento conciliador semejante […].» «Pero, hasta cuando consideramos la historia como ese matadero al que son conducidas para ser sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, la cuestión nace necesariamente en el pensamiento de saber en aras de *quién*, *de qué fin último* se ofrecen esos sacrificios de los más monstruosos […].»

to y, si lo es, existen tribunales y hospicios para acogerlos y reeducarlos. Todo el mundo puede dormir tranquilo, la gente honrada en su casa, los ladrones en las cárceles, los locos en las instituciones psiquiátricas: el Estado de la razón vela por ellos, ese Estado que es, como decía Gramsci retomando una expresión de no sé quién, «vigilante nocturno»[8]. Durante el día, el Estado se aparta, porque son los ciudadanos quienes vigilan. Excelente economía la de la explotación burguesa. Como la joven más bella del mundo, la burguesía no puede dar sino lo que tiene. Y eso no está tan mal.

[8] «Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne», en A. Gramsci, *Textes,* ed. de A. Tosel, trad. de Tosel *et al*., París, Éditions sociales, colec. «Essentiel. Le marxisme au pluriel», 1983, pp. 288 y ss.

19

Esta no era la opinión de Marx, quien decía en voz alta lo que los proletarios pensaban en voz baja.

Vuelvo a decir que Marx no nos ha dado ningún libro de filosofía sino solamente algunas alusiones, que Engels no nos ha dejado sino una obra polémica, el *Anti-Dühring,* y que Lenin, aparte de *Materialismo y empiriocriticismo,* no nos ha confiado más que notas de lectura de Hegel. Tenían otra cosa que hacer y –más tarde veremos por qué– tenían razón: el motor de la historia no es la filosofía. Pero el hecho es que todos ellos nos dejaron en medio de un buen brete. Tanto más porque Marx, como todo el mundo, fue joven y perpetró cierta cantidad de pensamientos escritos en sus obras llamadas de juventud que no podían ser sino imitaciones, pues estaba tan sometido como el resto de sus contemporáneos a la influencia de los maestros de la filosofía dominante, Hegel y Feuerbach a la cabeza. También yo, en mi juventud (desdichadamente tardía), intenté hacer una selección de esas confusiones posibles, por lo demás bastante bien explotadas por todos aquellos que tienen interés en traicionar a Marx para engañar a los marxistas y a los proletarios sobre su pensamiento. Pero, al leer la *Contribución*[1] (1959) y *El Capital* (1867) y las obras de Lenin, Gramsci, Mao, no cabe ninguna duda: existe una filosofía materialista marxista cuyas tesis tenemos que recomponer laboriosamente puesto que, con excepción de algunas, Marx no llegó a elaborarlas. A lo cual hay que agregar la circunstancia, completamente comprensible, de que, a pesar de que en sus textos hay una ruptura y un «corte» visibles, Marx no se desembarazó de una vez y para siempre de toda la ideología dominante burguesa, la cual, precisamente por ser dominante no dejó de dominarlo y de conservar en él, pese a sus esfuerzos, ciertas formulaciones antiguas que aún dejan entrever su idealismo.

[1] K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., pp. 59-218.

Hará falta toda una ardua labor, aún por comenzar, para saldar cuentas con esos residuos y esos matices[2].

A pesar de todo, podemos decir más o menos lo siguiente: para Marx, que rechaza radicalmente, como Spinoza y [como Hegel], en lo que Hegel retomó de Spinoza, toda la problemática idealista, la primera exigencia del materialismo consiste en presentar la filosofía de conformidad con lo que realmente, prácticamente, es; en otras palabras, *consiste en asegurar, en la filosofía misma, la primacía de la práctica sobre la teoría.* La idea es simple: asegurar en la teoría filosófica materialista que proclama esta tesis, porque es materialista, la primacía de la práctica sobre la teoría es en sí –si se cumple efectiva, prácticamente– algo revolucionario.

Pues asegurar esa primacía consiste en tratar la filosofía como lo que es, no en su teoría (que, como vimos, varía de un extremo al otro) sino en su práctica. Ahora bien, ¿qué es la filosofía en su práctica? Lucha, combate perpetuo y preventivo, pues es universal. Y la filosofía es el campo de batalla donde se libra esta guerra perpetua entre múltiples combatientes, pero que, por su aprovisionamiento, por el sostén que prestan o por los objetivos que tienen en mente, se sitúan finalmente en uno de los dos grandes campos que agrupan a todos los filósofos del mundo, el campo idealista y el campo materialista. Entre esos dos campos puede haber mensajeros, portadores de buenos oficios imaginarios o interesados que proponen posiciones intermedias y sus fórmulas, hombres que, como Kant, desde el punto de vista burgués, son pasablemente materialistas pero, desde el punto de vista proletario, son propiamente «materialistas avergonzados», «agnósticos *[sic]*» (Lenin[3]): en realidad, ningún filósofo es neutro, aunque crea serlo, aunque se cree una zona de extraterritorialidad filosófica desde donde podría, con la libertad del intercambio y de las mercancías

---

[2] Desde 1967, Althusser sustituye su primera formulación «mucho más rotunda» («Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*», cit., p. 21) de la tesis de que «entre Hegel y Marx había un verdadero corte» «que puede situarse […] en 1845», por la tesis de que hubo entre ellos un «corte continuado» que, aunque «sin retorno» no hace sino comenzar en 1845 («La querelle de l'humanisme», cit., pp. 488-489). Véase *Éléments d'autocritique,* cit., pp. 17 y ss.

[3] V. I. Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., pp. 223 y 230; *Cahiers philosophiques*, trad. de L. Vernant y É. Bottigelli, París, Éditions sociales, 1955: «Notes sur Abel Rey, *La philosophie moderne*, París, 1908», p. 324. «Agnosticismo = materialismo vergonzoso». Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cit., p. 39: «[…] una manera vergonzosa de aceptar el materialismo por la puerta de atrás, renegando al mismo tiempo públicamente de él».

gravadas en la aduana, imaginar que se sitúa fuera de la contienda y hasta que ofrece su tierra como asilo a los guerreros fatigados o perseguidos. En el campo de batalla de la filosofía, sea cual fuere el subgrupo en el que se alisten los combatientes más diversos –que puede llamarse empirismo, nominalismo, realismo, sensualismo, etcétera, y puede cambiar de sentido objetivo según la evolución del combate–, no hay neutralidad posible: todo filósofo pertenece, directa o indirectamente, confesándolo o no, o bien al campo idealista o bien al campo materialista.

La consecuencia que extrae el materialismo (y el idealismo también lo hace, pero, como no lo dice, mantiene la idea de que no ha elegido y que no hay nada que elegir) es que hay que *elegir el propio campo,* que toda filosofía elige siempre su campo y que el materialista, para ser materialista, debe elegir el campo materialista (si no, se declararía simplemente materialista y permanecería en el campo idealista o en sus anexos). Esto es lo que Lenin llamaba *«tomar partido»*[4] en filosofía.

Esta toma de partido conlleva una consecuencia importante y es que, evidentemente, no puede ser puramente declaratoria sino [que debe] ser efectiva. Quien elige, con conocimiento de causa, el campo materialista debe reconocer su terreno para saber exactamente cuáles son las posiciones que ocupa y debe proceder del mismo modo respecto del campo adversario, el campo idealista: necesita reconocerlo en detalle («si quieres reconocer a tu enemigo, debes ir al país de tu enemigo»: Goethe, citado por Lenin[5]) para conocer las posiciones del adversario. Y esta recomendación no es en modo alguno formal, pues los campos no están constituidos de una vez y para siempre ni las posiciones, de una vez por todas. La filosofía es una guerra de trincheras milenaria en la que los adversarios atrincherados se hacen frente, a veces sin siquiera verse, pero sin perder nunca el contacto aunque sea a distancia de tiro o de vuelo. Y según el resultado de los combates, la línea del frente se desplaza; esa línea también se desplaza según lo que esté en juego en cada combate, objetivo que varía con las peripecias de

---

[4] *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., Chapitre VI, § 4: «Les partis en philosophie et les philosophes acéphales». Véase L. Althusser, *Lénine et la philosophie,* cit., pp. 41-42 y F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cit., p. 390. «La filosofía moderna está tan impregnada del espíritu partidario como lo estaba la de hace dos mil años […] el materialismo y el idealismo son claramente dos partidos en pugna.»

[5] «Wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen.» Adaptación de I. S. Turguénev, citada por Lenin en *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., p. 348, de dos versos de Goethe. «Wer den Dichter [el poeta] will verstehen / Muss in Dichters Lande gehen.»

la historia y de la guerra. A veces hay que ocupar una colina por la fuerza, otras veces la oquedad de un valle o un antiguo fuerte armado por el adversario y provisionalmente abandonado, pero al cual, una vez conquistado, se le volverá a dar uso. Así es como, según el curso de las batallas, el nominalismo pasa de un campo al otro, y también lo hacen el empirismo y el realismo, y aun la apelación de idealismo o de materialismo, pues en esta guerra, como en todas las guerras, hay ardides y fingimientos con los que se quiere engañar al enemigo. Tal el caso de Spinoza, quien tomó por asalto y por sorpresa a Dios, fijando su posición desde lo alto de ese Dios que domina todo el campo de batalla y ya nadie puede desalojarlo de ese lugar. O el de Heidegger, quien se apoderó, también por sorpresa –aunque se lo veía venir de lejos– de la Cosa y la volvió contra Hegel. O el caso de Marx, quien se apropió, contra el idealismo, del pensamiento para someterlo a la primacía de la materia o de la diferencia (nominalista) entre el objeto real y el objeto del pensamiento, etcétera.

La historia de la filosofía es semejante a una larga guerra: cuando el frente se desplaza deja tras de sí, grabada para siempre en la memoria de los combatientes, el nombre de una aldea minúscula tanto como el de una plaza fuerte. ¿Quién recuerda hoy el *impetus* tomista? Sin embargo, fue el sitio de una guerra sangrienta a la cual está ligado el nacimiento de la física galileana. ¿Quién recuerda la glándula pineal? No obstante, ese fue el nombre de un sitio donde se jugó el destino de la psicología cartesiana. ¿Quién recuerda la Tierra de los griegos y de Aristóteles, inmóvil en el centro del mundo, desde que Kepler y Galileo hubieron demostrado que giraba alrededor del sol? Pero Husserl recuperó ese concepto y se apoderó de él aunque la plaza estuviera abandonada, la rearmó a su manera, con sus propias armas y declaró que «la Tierra como Principio Originario no se mueve»[6]. Repitámoslo; ni las categorías ni las tesis tienen nada de definitivo pues lo que les confiere su sentido es la jerarquía que se les asigna en el sistema de categorías de una filosofía dada, gobernada a su vez por la coyuntura actual de la lucha.

---

[6] E. Husserl, *La terre ne se meut pas,* trad. de D. Franck, París, Minuit, colec. «Philosophie», 1989 (1934) [ed. cast.: *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense, 2006].

20

Por todo lo dicho, se hace difícil enumerar de manera exhaustiva las tesis del materialismo (y, de todas maneras, sabemos que esas tesis, como las del idealismo, son infinitas en número) puesto que su formulación varía en función del adversario y de la coyuntura. Esto no quiere decir que sea imposible enunciarlas, pero uno debe saber que su formulación puede variar según la coyuntura y las cuestiones en juego. Más que nunca hay que entender las tesis como posiciones, como un conjunto de posiciones.

Además de la primacía de la práctica sobre la teoría (Tesis N.º 1) hay que mencionar aquí una segunda tesis esencial (Tesis N.º 2): la primacía de la materia o del Ser sobre el pensamiento y la conciencia. Esta tesis permite justificar todos los análisis del materialismo histórico que toman el lugar de lo que el idealismo llama la teoría del conocimiento. Naturalmente, esta tesis no prejuzga las formas filosóficas derivadas requeridas para justificar estos análisis (justificar no tiene aquí ningún sentido moral, hay que entender el término en el sentido de: hacer [más] justos), pues esos análisis dependen en gran parte de la evolución de la coyuntura. Pero es importante observar que esta Tesis interviene solamente en segundo lugar, «cubierta», como se diría en lenguaje militar, por la primera, pues esta cobertura impide que la segunda Tesis se deslice en el sentido del idealismo y que restaure, en la forma del par materia/pensamiento, el viejo par idealista Ser/pensamiento o sujeto/objeto, y aun la categoría «reflejo», tal como la vemos utilizada en ciertos pasajes un poco cortos de Lenin y, si no son equívocos, en muchos de sus comentadores.

En el interior de la Tesis N.º 2 habría una Tesis N.º 3 que se enunciaría del modo siguiente: la primacía del objeto real sobre el objeto de conocimiento. Esta tesis N.º 3 abriría el camino a la Tesis N.º 4, retomada directamente de Lenin[1],

[1] V. I. Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme,* cit., pp. 154-156. Véase L. Althusser, «Soutenance d'Amiens», cit., p. 157.

sobre el conocimiento absoluto y el conocimiento relativo: [esta tesis] afirmaría la primacía de la verdad absoluta sobre la verdad relativa, lo cual refuta todo historicismo. Podríamos continuar así hasta el infinito. El lector podrá ejercitarse con provecho en estas derivaciones.

Pero basta considerar todas estas tesis materialistas en la relación que mantienen entre sí, para advertir que contienen en sí mismas otro tipo de tesis que podemos llamar *dialécticas.* En el materialismo marxista la cuestión de saber cómo entender la dialéctica ha sido una cuestión delicada y siempre debatida. Se dice de buen grado que Marx es materialista y es fácil reconocerlo en las tesis que acabo de mencionar. Pero parece que la relación con Hegel, ambigua y difícil de romper, hubiera inducido, como se ve claramente en Engels[2], la idea de que Marx solo le debía a Hegel la dialéctica, parte que había separado y rescatado del *sistema,* que era malo y reaccionario, cosa que tenía derecho a hacer puesto que la dialéctica es, en suma, un *método,* el método universal.

Nada más falso. Todo método filosófico es el subproducto inevitable de una teoría del conocimiento idealista y no se entiende por qué milagro un sistema tan malo como el de Hegel habría [podido] emparejarse así por milagro con un método excelente, revolucionario y, por añadidura, universal. Pero, aun así, permaneció la idea caricaturesca, que aún encontramos en la mayoría de los filósofos soviéticos y sus émulos occidentales, de que la dialéctica es algo diferente del materialismo, que el materialismo es la teoría del Ser o la ontología y que la dialéctica es «su» método. Hasta hallamos la idea, infortunadamente expresada por Engels[3] en la *Dialéctica de la naturaleza,* de que la esencia de la dialéctica es el movimiento y que el movimiento es la propiedad por excelencia de la materia, por consiguiente, que el Ser es materia en movimiento, lo cual justifica que se hable a la vez de las leyes del Ser (el materialismo) ¡y las leyes del movimiento (la dialéctica)! Esta idea de las leyes de la dialéctica, que también se le escapó a Lenin una o dos veces (pero que no debemos temer rectificar) es propiamen-

---

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cit., pp. 85 y 23. «El que ponía el acento en el sistema de Hegel podía ser aceptablemente conservador en estas dos esferas (la de la religión y la de la política); el que consideraba esencial, en cambio, el *método* dialéctico podía pertenecer, tanto en religión como en política, a la oposición más extremada.» Véase también, *Dialectique de la nature*, trad. de É. Bottigelli, París, Éditions sociales, 1968, p. 41 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza,* México, Grijalbo, 1961].

[3] F. Engels, *Dialectique de la nature,* cit., pp. 52 y ss., p. 220. Véase *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cit., p. 83. «[…] la dialéctica se reducía (una vez que se la hubo "puesto nuevamente en pie") a la ciencia de las leyes generales del movimiento.»

te aberrante si se la toma al pie de la letra de la categoría científica «ley», pues, pretendiendo fundarla, restituye la idea de que debería existir, para responder a la ontología idealista, una ontología materialista que proporcionara las leyes del Ser (la teoría materialista) y las leyes de su movimiento, es decir, de su devenir, leyes de una dialéctica a la vez objetiva y subjetiva (Lucien Sève[4]) que cubriera así el conjunto de las cuestiones, esto es, de las dificultades imaginarias, y con esto me estoy refiriendo a las dificultades del adversario.

Hay que decir que allí es donde se encuentra hoy (pues la línea del frente puede modificar su trazado mañana), en el seno de la filosofía marxista, el principal obstáculo a su desarrollo. *No hay leyes de la dialéctica, sino tesis dialécticas.* La dialéctica, al proceder de la filosofía, no procura el conocimiento de pseudoleyes de su objeto, sino que enuncia tesis. Podemos observar la absurdidad de esta pretensión de afirmar la existencia de leyes de la dialéctica por lo difícil que resulta enumerarlas. Generalmente se declaran tres o cuatro: interdependencia de los fenómenos, el salto cualitativo, la negación de la negación, la contradicción. Pero el propio Lucien Sève, quien defiende a su manera la justeza de esta idea de las leyes de la dialéctica, nos descubre en sus indagaciones otras leyes suplementarias y, como sabemos, estas son en realidad infinitas, pero esa infinidad corresponde a su carácter de tesis y no de leyes.

Hay que afirmar pues que la dialéctica produce tesis; dicho de otro modo, puesto que esta no es ninguna instancia especial que tenga derecho a enunciar ciertas tesis y no otras, hay tesis dialécticas, mejor aún, *todas las tesis son a la vez materialistas y dialécticas.* La prueba de ello es el carácter común a todas las tesis materialistas enumeradas hasta ahora; todas hablan de una relación de primacía de A sobre B. Ahora bien, ¿qué vemos en esa relación? Una diferencia, una jerarquía y, por lo tanto, una contradicción. No la contradicción en general, sino una contradicción siempre específica que posee un aspecto principal y uno nota además que entre la sucesión de las tesis, contradictorias entre sí, siempre hay una contradicción principal y una contradicción secundaria. Lo cual no hace sino reflejar en el seno de la filosofía materialista su relación antagónica y dominada (o algún día dominante) con la filosofía idealista que le hace frente. Si la filosofía es, en última instancia, lucha en la teoría, las cosas son necesariamente así.

---

[4] Véase L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, en *L'avenir dure longtemps* seguido de *Les Faits*, París, Flammarion, colec. «Champs essais», reed. 2013, p. 255 [ed. cast.: *El porvenir es largo*, Barcelona, Destino, 1992].

Y cuando Lenin llega a decir que lo peculiar de la dialéctica es «ayudar (sí: ayudar) a concebir la contradicción en la esencia íntima de las cosas»[5] no hace sino resumir ese carácter que, en la medida en que se anuncia en forma de tesis (pero eso es precisamente lo que distingue a toda tesis), se da como carácter universal. Lenin tiene toda la razón al hablar de «la esencia interna de las cosas» sin caer por ello en la ontología, pues ha tenido la prudencia materialista, al contrario de Stalin (véase sobre este punto la brillante demostración de D. Lecourt en su *Lyssenko*), de definir la tesis de la dialéctica afirmando que era capaz «de ayudar a concebir» la contradicción, en lugar de decir, como hizo Stalin, que la contradicción es la ley del desarrollo de los contrarios[6]. Con esto Lenin afirmaba además una tesis absolutamente esencial para el marxismo, más precisamente para el materialismo histórico, para la teoría de las clases y de la lucha de clases: la tesis de la primacía de la contradicción sobre los contrarios. Tesis «justificada» por la secuencia de las tesis materialistas que enumeramos hace un momento.

Está claro, pues, que, sobre esas bases, las distinciones idealistas entre el Ser y el pensamiento caen, que hay un solo mundo y una sola realidad, que el proceso de conocimiento de ese mundo posee ciertamente una autonomía relativa, pero, en última instancia, está sometido al proceso de la naturaleza, como bien puede verse en las relaciones entre la producción y la historia de las ciencias. En cuanto a la dialéctica, tiene, como en Hegel, la función de impedir que los procesos de conocimiento se detengan en conceptos fijos y, por ende, que ese proceso se detenga. Pero no por ello sustituye las leyes descubiertas en la naturaleza y en la historia humana por el proceso de conocimiento. No solamente despeja las vías abriendo, contra los prejuicios idealistas, el espacio del conocimiento, sino que suministra al proceso de conocimiento, como lo hacen las tesis materialistas, categorías esenciales para la constitución, la renovación y la prosecución de ese proceso. Pero todo esto lo veremos en un momento.

---

[5] V. I. Lenin, *Cahiers philosophiques*, París, 1973, cit., p. 239. «En el sentido literal, la dialéctica es el estudio de la contradicción *en la esencia misma de los objetos*.»

[6] D. Lecourt, *Lyssenko.* (Nota de L. Althusser.) (*Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, París, Presses Universitaires de France, «Quadrige», reed. 1995 [1975], pp. 134-135.)

21

Pues, llegados a este punto, no podemos soslayar una cuestión esencial. Ciertamente, observamos la existencia de un campo de batalla filosófico; ciertamente, la filosofía es guerra perpetua; ciertamente, en última instancia la filosofía está dividida en dos campos: el campo idealista (todavía dominante) y el campo materialista. Ciertamente, esta batalla se desarrolla en un frente que va variando y así vemos con sorpresa que, según la coyuntura, el conquistador vuelve a poner en servicio antiguas posiciones de fuerza abandonadas, etcétera. Pero *¿de dónde viene eso de que en filosofía haya siempre una lucha* y cuál es pues esa coyuntura capaz de variar y de producir esos cambios en la línea del frente y hasta de producir vuelcos espectaculares de situación como los que mencionábamos antes? Aquí hace falta ir a fondo en lo que no puede ser sino un esbozo de una teoría científica de la filosofía.

No podrá objetársenos que, en principio, semejante teoría científica es imposible puesto que dijimos que la filosofía no es una ciencia: la ciencia que proponemos no será una filosofía, será una ciencia de la filosofía. Pero aún podría objetársenos que, al ser la filosofía un campo de batalla, quien se interna en ella para elaborar su teoría queda atrapado en el fuego cruzado y está forzado a tomar partido, pues, de lo contrario, ya no estaría dentro de ese campo y, por tanto, su objeto quedaría fuera de su alcance. Esta objeción tampoco se sostiene. Solo se basa en las apariencias de una confusión: la que querría reducir una ciencia de la filosofía a una variante de la filosofía, la que querría hacer creer que la objetividad, en materia de hechos humanos y de teoría sobre la filosofía, es imposible. Sin embargo esta objeción, a la que ningún filósofo anterior a Marx pudo sobreponerse, por entonces –cuando no existía una ciencia de las leyes de la lucha de clases (definiremos así, de la manera más breve y a la vez más justa, el materialismo histórico)– estaba fundamentada. Entonces, efectivamente, no había teoría de la filosofía posible que no fuera filosófica y nadie podía salir de ese círculo infernal: o bien una filosofía sin ciencia, o bien una ciencia de la filosofía que siga siendo filosofía.

¿Cuáles son pues los principios a partir de los cuales una teoría científica se vuelve no solo posible, sino también necesaria para la lucha de clase del proletariado y de sus aliados?

Marx las ha enunciado en su teoría, bastante conocida, del materialismo histórico. Allí mostró que los hombres que viven en sociedad están determinados por la estructura de clase de la formación social en la que viven y se reproducen (en el caso de las sociedades de clases, evidentemente). Marx mostró que toda formación social se organizaba según un «modo de producción determinado», y que ese modo de producción de la subsistencia material de los hombres asignaba a la producción de los bienes materiales la función de determinación en última instancia de todos los efectos de la superestructura. Lo que supone, en la formación social, la existencia conjunta de una base (fuerzas productivas que se reproducen en la producción, sujetas como están a las relaciones de producción) y de una superestructura que agrupa, por un lado, el derecho y el Estado y, por el otro, las diferentes ideologías.

Marx demostró que toda formación social de clase estaba pues basada en una relación de producción que es un relación de explotación; que esa relación de explotación varía con los modos de producción, pero que en todos los casos esa relación asegura la extorsión de un trabajo excedentario a los productores inmediatos, explotados por los propietarios de los medios de producción. Marx mostró que el modo de producción capitalista solamente posee una relación de producción que implica la libertad y la igualdad jurídica tanto de los trabajadores inmediatos (los proletarios) como de los propietarios de los medios de producción (los capitalistas); que los proletarios venden su fuerza de trabajo a los capitalistas a cambio de un salario que está calculado para permitirles su reproducción y la de su familia, pero no para cederles el valor de su producción, el excedente de ese valor sobre el salario que representa la plusvalía de la cual la clase capitalista se apropia por la fuerza, disfrazada de derecho. Pues, en este asunto, no se trata de relaciones individuales, intersubjetivas ni «humanas», sino de relaciones de clases y, por consiguiente, de lucha de clases. El proletario, como el capitalista, es, como dice Marx, representante de su propia especie[1], vale decir,

---

[1] Véase esta *crítica* de Max Stirner en K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande,* cit., p. 191. «La frase que encontramos a menudo en san Sancho (Max Stirner), según la cual cada individuo es lo que es gracias al Estado, es en el fondo la misma que afirma que el burgués no es sino un ejemplar del género burgués; una frase que supone que la *clase* de los burgueses existe antes que los individuos que la constituyen.»

de su propia clase y, para comprender la situación que se le asigna a los individuos, hay que partir de las clases, como hay que comprender las clases a partir de la lucha de clases. La tesis materialista de la primacía de la contradicción sobre los contrarios tiene su eco en el concepto científico de la determinación de la clases por la lucha de clases.

Pero Marx no se detuvo allí. Mostró además que si existe una formación social (es un hecho), existe porque ha subsistido hasta ahora y, si ha podido subsistir, es porque ha podido reproducir una parte de las condiciones de su producción. Lo propio de las sociedades humanas es, en efecto, tomar su subsistencia de la naturaleza inmediata, pero con la condición de trabajarla, de «cultivarla» y, cada vez más, el proceso de producción de las subsistencias humanas se va haciendo independiente de la naturaleza en bruto y se sostiene en una naturaleza trabajada y que, por ende, hay que reproducir para producir. Para que una formación social exista, es necesario que se haya reproducido. Para una formación social, existir en la historia es haberse reproducido y reproducirse. Una formación social incapaz, por una razón u otra, de asegurar los medios de su reproducción (catástrofe, guerra, etcétera) pura y simplemente muere. Es con esta condición que «nosotros, las civilizaciones, ahora sabemos que somos mortales» (Valéry[2]).

La reproducción de las condiciones de la producción se efectúa evidentemente en la producción entendida en el sentido amplio: la producción material inmediata y, a la vez, sus condiciones jurídicas, políticas e ideológicas. En la producción material se asegura la reproducción de las materias o de las máquinas necesarias para reemplazar las que ya fueron utilizadas o desgastadas en la producción. Pero, en esa misma producción, se asegura asimismo (mediante el salario y sus formas sociales «indirectas» modernas) la reproducción de la fuerza de trabajo. No obstante, esto no agota el proceso de reproducción. Por otra parte, cuando se pasa de la base a la superestructura, hay que cambiar ligeramente la palabra y hablar, antes que de reproducción, de perpetuación o de conservación. Pues el orden de los plazos no es el mismo en la superestructura que en la base. En la base, la reproducción se efectúa en un ciclo muy corto que hasta puede ser diario (en el caso del jornal) y que, en general, se contabiliza sobre la base de un año civil. En la superestructura, el ciclo de la reproducción se

---

[2] P. Valéry, «La crise de l'esprit: Première lettre», en *Varietés I et II*, Gallimard, colec. «Folio essais», 1998 (1919), p. 13. *«Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles»* [ed. cast.: *Variedad I* y *II*, Buenos Aires, Losada, 1956].

hace a más largo plazo y, en ciertos casos (la filosofía), está casi indeterminado y hasta se vive como «eterno».

Lo que sucede es que la superestructura tiene la función de asegurar la perpetuación de las condiciones generales de la producción, por tanto de la explotación, por tanto de la lucha de clases, por tanto de la dominación de clase de la clase explotadora y de la sumisión de las clases explotadas. Es evidente que esta tarea se extiende por un plazo muy diferente y se efectúa en un ciclo muy diferente del de la infraestructura económica.

En primer lugar, hace falta que el Estado, el aparato del Estado, esté instaurado, lo cual exige no solo que la clase en ascenso conquiste el poder, también que esa clase haya transformado el Estado, el aparato del Estado, para adaptarlo a su explotación y a su opresión: y esto no puede hacerse sin una lucha de clases, siempre muy larga, en la economía, en la política y en la ideología. Luego hace falta (algo que en el capitalismo pasa antes) que se instaure el derecho o, al menos, que se lo ponga en funcionamiento. Para que el derecho, así como el valor del dinero en circulación, sean reconocidos –el primero sanciona las relaciones mercantiles capitalistas y la moneda sanciona la igualdad de los valores comerciales entre ellas–, hace falta que el Estado asegure el rigor de los tribunales y de la policía. Además, hace falta que el mismo Estado disponga de un ejército que asegure la integridad del mercado nacional indispensable para el desarrollo de la burguesía capitalista. Por último, hace falta que el Estado ponga en funcionamiento los aparatos ideológicos de Estado apropiados para asegurar la unidad ideológica de la clase dominante y su hegemonía sobre la clase explotada. La historia muestra que una nueva clase necesita siglos para llevar a buen término esta tarea general (asegurar las condiciones jurídicas, políticas e ideológicas de la reproducción y de la producción). La burguesía comenzó en Inglaterra a fines del siglo XIII y aún hoy existen muchísimos países del mundo, la mayoría, en los que aún no se ha cumplido la revolución burguesa[3].

He tratado de mostrar[4] en qué consistía la ideología y por qué era imposible concebirla fuera de *1)* la lucha de clases, *2)* las prácticas sociales, *3)* los aparatos

---

[3] Tachado: «Además de los países del tercer mundo, podemos citar Italia, la URSS, etcétera».

[4] En «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (AIE)». Se trata de varios extractos reunidos para constituir un artículo publicado en *La Pensée* en 1970, de un manuscrito redactado en 1969, «Sur la reproduction des relations de production». Este manuscrito, el artículo de *La Pensée* y una «Note sur les AIE» redactada en 1976 aparecen agrupados en *Sur la reproduction,* cit. [ed. cast.: *Sobre la reproducción,* cit.].

de Estado que les daban cuerpo y fuerza de Estado, aun cuando esos «aparatos» sean jurídicamente privados (como las iglesias, ciertas escuelas, etcétera).

A propósito de esta última característica, con frecuencia se me ha preguntado si yo compartía exactamente las opiniones de Gramsci, quien ha expresado observaciones (que yo ignoraba en la época de mi primera redacción) muy parecidas a las mías. Es incómodo pronunciarse sobre Gramsci, alguien que trabajó en condiciones espantosas y, en sus formulaciones, siempre tenía en cuenta la presión de la censura que el régimen fascista ejercía sobre él. Por lo demás, Gramsci reflexionaba en condiciones políticas e ideológicas terribles, las de las consecuencias del fracaso de la revolución de los consejos de Turín, las del fascismo mussoliniano, las del momento de la desviación estaliniana, y sin informaciones directas de todo lo que pasaba en el mundo. Por todo esto, es posible que yo no aborde la cuestión exactamente como Gramsci. Yo pongo más que él el acento en el carácter de Estado de los aparatos ideológicos, en su adhesión objetiva a la clase dominante y en la fuerza compacta que representa, desde el punto de vista de los intereses de esa clase dominante, el bloque aparato represor del Estado-aparatos ideológicos del Estado.

Este matiz se interesa además por una cuestión de actualidad, la de la dictadura del proletariado[5]. Si uno se representa, en efecto, los aparatos ideológicos (no es casual que Gramsci hable de aparatos hegemónicos) como entidades estrechamente asociadas al Estado y marcadas por el Estado, está poniendo el acento en la fuerza de la dictadura de clase asegurada por medio del Estado y obtiene forzosamente una apreciación diferente de la relación de fuerzas que se da en la lucha de clases, relación que, en este caso, no subestima al adversario. Pero si, en cambio, como hace Gramsci, uno tiende a asociar los aparatos ideológicos con lo que él llama –siguiendo a Hegel, aunque en un sentido muy diferente– la «sociedad civil», que para Gramsci es la esfera de los aparatos ideológicos y políticos, lo que hace es concederle una autonomía que excede su fuerza real, lo cual significa que, en contrapartida, se tiende a subestimar la fuerza del Estado y con ello la fuerza de la dominación de la clase que está en el poder. De ello resulta una estrategia semejante a la que podemos observar en Italia o aun

[5] En 1976-1977, Althusser impulsa una campaña abierta contra el abandono inminente, por parte del PCF, del concepto de «dictadura del proletariado» y dedica un libro polémico de 200 páginas, que termina en 1976 pero que nunca publica (*Les Vaches noires. Auto-Interview*). En los años setenta, teóricos comunistas tales como L. Sève, C. Buci-Glucksmann, N. Poulantzas y B. De Giovanni, invocan con frecuencia a Gramsci contra la «ortodoxia» althusseriana.

en España (pero en España es más interesante), que consiste en sitiar desde dentro los aparatos ideológicos, cosa que se puede hacer porque estos no son muy fuertes y, una vez que los aparatos políticos e ideológicos han sido ocupados desde dentro, el proletariado está de algún modo en posesión del Estado, por tanto, del poder del Estado… sin haberlo tomado previamente. En otra parte he dicho lo que pienso de esta concepción estratégica: en mi opinión, no corresponde a la relación de fuerzas actual, aun cuando refleja, de alguna manera, la debilidad del Estado burgués y de sus aparatos ideológicos en un país como Italia. Gramsci se habría sentido impresionado por la situación de debilidad real de la burguesía italiana, incapaz de organizar para sí un Estado burgués orgánico, y habría llegado a conclusiones erradas no solamente en el plano teórico general, sino también, quizá, en el plano de la historia italiana. Porque, aun siendo débil, una burguesía nunca está sola: el Imperialismo está allí para darle la fuerza que le falta y, en caso de necesidad, para intervenir directamente en su territorio para permitirle arreglar los problemas que ella no puede resolver sola.

22

Volvamos pues a la ideología, pues sin una visión clara de las ideologías es imposible hacer una teoría de la filosofía. Lo que hay que entender es *1)* el carácter universal de la ideología, *2)* el carácter práctico de la ideología, *3)* el carácter político de la ideología, *4)* el carácter recurrente (a posteriori) de toda teoría de la ideología.

Sabemos que «el alma siempre piensa»[1] (Descartes). Freud hasta nos mostró que pensaba también inconscientemente, en todo caso, que los hombres siempre han tenido ideas, al menos desde que viven en sociedad y disponen del lenguaje (Engels). Pero, gracias a los trabajos de los etnólogos, cada vez sabemos, que las ideas de los hombres más primitivos que conocemos, en el fondo, no son ideas individuales o psicológicas, puras percepciones directas de la naturaleza o de sus semejantes, sino que están estructuradas de una manera implacable en sistemas de representación que integran todos los seres conocidos, celestes, terrestres, animales, vegetales, humanos y otros (divinos) en un ordenamiento extraordinario en el cual hay reglas de circulación que aseguran el paso de una categoría de seres a otra, la traducción de un discurso (natural, político, familiar, sexual, religioso) a otro, y el isomorfismo (similitud de las formas) interno que asegura todas esas posibilidades. En todo eso, no hay pues nada que sea inmediato o el resultado de operaciones empíricas, no hay nada en todo eso que sea psicológico y subjetivo, sino que se trata de un orden de representaciones extraordinariamente determinadas y que desempeña manifiestamente un papel regulador, como una función de conocimiento, tanto en la práctica de la producción (relación con la naturaleza) como en la práctica social de la sociedad llamada primitiva.

---

[1] R. Descartes, «Reponses aux cinquièmes objections», cit., p. 797-798. «Pero ¿por qué no pensaría siempre, puesto que es una sustancia que piensa? Y ¿qué maravilla hay en que no recordemos los pensamientos que tuvo mientras estábamos en el vientre de nuestras madre o durante un momento de letargo […]?»

Por consiguiente, hay que renunciar de una vez por todas a la idea, es decir a la concepción burguesa de la ideología, renunciar a la noción de que *la ideología no es más que ideas.* Las ideas que uno encuentra en toda ideología constituyen, por un lado, un sistema más o menos estricto (sociedades primitivas, sin clases) o más o menos laxo (sociedades de clase donde lo que introduce en el sistema ese «juego» de suavidad, que puede ser extremado, es la lucha de clases). Pero, por otro lado, son además, o bien ideas prácticas, o bien ideas en relación directa o indirecta con la práctica, independientemente de cual sea la forma de esa práctica: lingüística, productiva, social, religiosa, estética, moral, familiar, sexual, etcétera.

En una sociedad primitiva, donde existen no las clases, sino las distinciones sociales basadas en la explotación de una parte de la población por parte de quienes están en posesión de los medios de producción, la relación de esas ideas con la práctica, aunque aparezca revestida con los atributos de un imaginario gigantesco, no es verdaderamente imaginario: todo se practica y se vive en lo real, como real. En una tribu que tiene por tótem el castor, todos los miembros de la tribu son realmente castores, etcétera. Y su eficacia es prueba suficiente de que todas esas representaciones son muy reales: eficacia de la magia, de los ritos de iniciación, de la exogamia, etcétera, que garantizan de manera positiva y sin tacha la relación sin embargo muy compleja de los seres humanos con la naturaleza y de los seres humanos entre sí. Se ha hablado, a propósito de esas sociedades, de «comunismo primitivo». Marx y Engels emplearon esa expresión para decir que el comunismo no tendría nada que ver con esa forma de existencia. En realidad, esa forma de existencia se paga cara, no solamente por la aplastante dominación que ejerce la naturaleza sobre la «sociedad», sino también y sobre todo por los sacrificios en vidas humanas necesarios para mantener ese equilibrio: ya se trate de guerras, ya de todos los asesinatos rituales ejecutados para que reine el equilibrio. Esas sociedades aparentemente pacíficas se cuentan entre las más crueles de la historia humana.

Por supuesto, la aparición de las clases y, por consiguiente, de la lucha de clases, trastrocó por completo las formas de existencia de la ideología. En las sociedades de clases, la lucha de clases y sus efectos dominaron y multiplicaron la división del trabajo, que, si bien existía en las sociedades sin clases, era comunitaria. De ello resultó una división social de las prácticas con una significación de clase y una fragmentación aparente de la ideología, también con una significación de clase. El principio que sostiene que no hay práctica que no esté gobernada por una ideología (en parte, de esta práctica) se ha generalizado y,

al generalizarse, siempre sometiéndose a la división de clase de la ideología que se instauraba, desembocó en la constitución de prácticas distintas, a las cuales han correspondido ideologías distintas que podemos llamar ideologías prácticas *locales* y *regionales.* Llevado este principio al límite, podemos decir que cada artesano podía tener su ideología, pues hay cierta relación con la materia prima, cierto ritmo entre el trabajo y el reposo, que marcan a las personas en sus pensamientos. Hace mucho tiempo, mucho antes del propio Hesíodo, ya se había observado hasta qué punto los «trabajos» determinan los pensamientos de las personas, que los campesinos no piensan como los marinos, que los marinos no piensan como los comerciantes, ni los comerciantes como los políticos, etcétera. Pero esta división ideológica detallada, que es la base última aparente de la relación entre toda ideología y su práctica, no podría ocultar las grandes divisiones políticas y de clase de la ideología. Esas ideologías ínfimas no existirían sin la división social del trabajo que produce, a su vez, su propia ideología, independientemente de esas ideologías minúsculas, pues tal división se elabora ante todo a partir de la división en clases, de la lucha de clases por tanto.

Esta doble constatación nos lleva así a reconocer que la ideología existe en la forma de una doble división y hasta de una triple división: *1)* la división de la ideología en función de la división de la multiplicidad de las prácticas en la que pronto intervendrá la práctica científica: *2)* la división de la ideología en regiones ideológicas que corresponden a las ideologías prácticas que intervienen en la lucha de clases para asegurar la perpetuación de la relación de producción (ideología de la producción económica, ideología jurídica, moral, política, religiosa, estética, filosófica, familiar, etcétera), ideologías que van a revestir la forma de los aparatos ideológicos del Estado; *3)* la división de la ideología en tendencias que responden a las tendencias de la lucha de clases económica y política.

No hay que imaginar esas tres divisiones como simples entidades distintas, ni siquiera como momentos sucesivos: una vez asegurado el primero, sigue el segundo, etcétera. Esta distinción es en sí misma el resultado de un proceso histórico en el que, por ejemplo, cada ideología de una práctica se reconoce constituyéndose por distinción con una práctica diferente u opuesta y bajo el influjo de las ideologías regionales y su división en tendencias políticas opuestas. Se trata pues de un gigantesco proceso de división y de unificación, que está reacomodándose permanentemente y nunca se resuelve en formas definitivas, puesto que la lucha de clases siempre está presente para volver a cuestionar los resultados adquiridos.

No obstante, todo ese proceso tiende a instaurar un dispositivo muy preciso que sea apto para servir a los intereses de la clase dominante. Tiende a constituir todos los elementos de la ideología existente, en su diversidad y a pesar de su diversidad misma (sin economizar ningún medio) en una *ideología dominante,* adecuada, por su contenido y por las posiciones ocupadas, para servir, en la lucha de clase de las ideas, a la clase dominante. ¿Por qué la clase dominante (definida como la clase que se ha adueñado del poder del Estado para ejercer su dictadura de clase) tiene necesidad de una ideología dominante? La tiene no solo para dominar las ideas de la clase dominada, sino también y ante todo para asegurar su propia unidad ideológica, indispensable para conservar su unidad política, sin la cual quedaría a merced de la rebelión de los explotados. El hecho es que la clase dominante, en principio, no está unificada y dedica, por el contrario, gigantescos esfuerzos para superar sus divisiones internas, puesto que está constituida a la vez por elementos de la antigua clase dominante que la conformaron y por todas sus propias fracciones que corresponden a las diferentes funciones económicas del modo de producción considerado (en el caso de la burguesía capitalista, la fracción del capital industrial, la del capital comercial y la del capital financiero, sin mencionar la de las clases medias surgidas de la descomposición del modo de producción feudal: la pequeña burguesía urbana y campesina productiva, los intelectuales, los profesionales liberales, los pequeños comerciantes, etcétera). Todo ese trabajo de unificación ideológica (y política) de la clase dominante en clase unificada no se hace en virtud de simples proclamaciones ni de simples publicaciones, ni mediante la propaganda y la agitación. Se hace a través de una lucha de clase prolongada en la cual la burguesía conquistó su unidad y su identidad de clase dominante contra la antigua clase dominante y, a la vez, contra la nueva clase dominada.

Es ahí, en esa larga lucha y siempre en la forma de la lucha de clases (en la economía, la política y la ideología), donde se opera la lucha de la ideología dominante (la de la clase dominante) contra la ideología de la clase dominada. Pues hay una ideología de la clase dominada, aun cuando esta solo llegue a reconocerse, a unificarse y a fortalecerse con gran dificultad. Esta ideología de la clase dominada nace justamente de esas prácticas concretas del trabajo explotado, obrero o campesino, y de las formas de su explotación y su opresión cuyo objeto son los trabajadores, prácticas que son inseparables, como ya vimos, de formas ideológicas elementales. Esta ideología espontánea se nutre naturalmente de la experiencia y de los agobios de la explotación y de la opresión de la lucha de clase capitalista; Marx tenía razón al insistir en destacar la función de

educación ideológica que cumple, a favor de la ideología proletaria, la organización y la disciplina del trabajo de la producción capitalista, que concentra cantidades de obreros en la gran industria y los somete a formas de disciplina que les inculcan, además de conocimientos reales, el hábito de la organización y de la conducta disciplinada. Aquí tenemos un ejemplo convincente de las tesis dialécticas de la filosofía marxista que muestra la identidad de los contrarios en la esencia misma de la cosa, puesto que las formas de lucha de clase capitalista, precisamente las formas de organización de la explotación, contribuyen directamente a constituir la ideología de la clase obrera en ideología de clase y, en consecuencia, a promover la organización sindical y luego política de la clase obrera que es la forma de poner en práctica esa ideología. La burguesía produce así «sus propios sepultureros»[2].

[2] K. Marx y F. Engels, «Le Manifeste communiste», *Œuvres,* t. I, cit., p. 173 [ed. cast.: *Manifiesto comunista,* Madrid, Akal, 2004, p. 37].

23

Nada de esto debería representar una dificultad. Pero las cosas se ponen más difíciles cuando se trata de dar cuenta, en este conjunto, de la existencia de las ciencias y de la existencia de la filosofía. Intentemos pues arrojar un poco de luz sobre este asunto.

Las ciencias no siempre existieron. En cambio, siempre existieron conocimientos prácticos que alcanzan ciertos resultados mediante la aplicación de procedimientos empíricos de una extremada ingeniosidad, ya sea la simple observación del movimiento de los astros, de los animales, de las plantas, de los mares y de los vientos, ya sea las propiedades de las materias, entre las cuales el fuego y el hierro desempeñaron un papel esencial. Estos conocimientos prácticos siempre estuvieron ligados a fuerzas productivas y a su desarrollo (primero la herramienta, luego las máquinas simples, por ejemplo para elevar el agua, etcétera). Reservados primero a los productores individuales, tales conocimientos lentamente llegaron a ser propiedad de trabajadores especializados en ciertas técnicas: el herrero cumplía así una función decisiva en las sociedades primitivas un poco evolucionadas, como también cumplían la suya el brujo, el chamán, etcétera, quienes determinaban los signos mágicos convenientes al ritmo de los trabajos y de las cacerías. Poco a poco fue acentuándose, pero sin salir del orden empírico, la división del trabajo en los conocimientos prácticos y las técnicas de producción de los instrumentos de trabajo, así como en los conocimientos de la reproducción biológica de la especie y del orden social.

Esto fue así hasta el día en que surgió la primera ciencia en el mundo, la de los números y las figuras, la aritmética y la geometría. Hemos dicho algo sobre sus orígenes plausibles. Una vez nacida, hubo una especie de «corte» entre esta ciencia y su prehistoria, debido a que ya no operaba sobre los mismos objetos ni con las mismas técnicas de producción de resultados. Trabajaba con un objeto abstracto (el número, el espacio, la figura) y procedía por demostraciones puras, haciendo abstracción de toda determinación concreta. Los resultados

alcanzados eran pues objetivamente –es decir, universalmente– válidos, independientemente de cuáles fueran los objetos concretos que se le sometieran. Aquello fue una revolución en todo el dominio de los conocimientos y en todas las prácticas vinculadas con los conocimientos existentes.

La filosofía data del surgimiento de la primera ciencia en el mundo. Cuando Platón inscribía en el frontispicio de su escuela: «Nadie entre aquí que no sepa geometría»[1], cumplía lo que decía y exigía que todo candidato a filósofo conociera previamente las matemáticas, objetivo que alcanzaba encargándose de enseñarle personalmente lo que debía saber para dominarlas.

¿Qué debe la filosofía a las matemáticas? Justamente la idea de los objetos y de demostraciones puras, es decir, abstractas, rigurosas, exhaustivas y objetivas, o sea, universales. Y, además, la idea de que, entre los conocimientos prácticos y el conocimiento puro de las ciencias, existe ese «corte» del que ya he hablado y que, por lo tanto, ese «corte» plantea cuestiones sobre las que la filosofía debe reflexionar y a las cuales debe responder si quiere «salvar las apariencias» reales y hacerse entender no solo por quienes están todavía en el conocimiento práctico, sino también por quienes gobiernan el Estado. Toda la obra de Platón descansa sobre esta base: no solamente las Ideas, sino además su oposición respecto del mundo sensible, la distinción entre la opinión (la *doxa*) y el entendimiento matemáticos (la *dianoia*), la distinción entre estos dos órdenes de conocimiento y el conocimiento filosófico, superior a todos y capaz de concebir esta diferencia y superarla, la dialéctica ascendente y descendente, la participación, la teoría de la esencia y del más allá de la esencia, etcétera.

Si nos atenemos a este punto de vista, podemos llegar a la conclusión de que la filosofía nació como un efecto del surgimiento de la primera ciencia. Pero, si uno observa un poco más atentamente, las cosas son más complicadas. Pues el advenimiento de la matemática no fue neutro. La matemática surgió como la solución a una crisis en un mundo en crisis, que no estaba dispuesto a «digerirla» o, mejor aún, un mundo que esta nueva ciencia desgarraba en algún lugar que era un punto sensible a su resistencia ideológica. La filosofía puede concebirse pues como la réplica y la salvación de esta amenaza, como el «remiendo» de ese desgarro de la unidad del tejido de la ideología dominante. Había que solucionar lo más urgente, apoderarse de las matemáticas y dominarlas para hacerlas

---

[1] Según una tradición tardía cuyo primer testigo parece haber sido Juan Filópono (siglo VI de nuestra era). Véase su comentario sobre el *De Anima* de Aristóteles en *Commentaria in Aristotelem græca*, t. XV, ed. de M. Haydruck, Berlín, Reimer, 1897, pp. 117, l. 29.

entrar en el orden que amenazaban perturbar. También pueden interpretarse así las palabras de Platón, pues el mismo autor que exige de todo filósofo que sea matemático, en su filosofía, somete las matemáticas a un tratamiento singular puesto que las rebaja al segundo lugar en el conocimiento para someterlas a la filosofía que, al mismo tiempo que las garantiza, las controla, y las controla en nombre del Bien, es decir, de la política (el bien de la Ciudad).

24[1]

Pero si la filosofía «remienda» o «sutura» así el desgarro producido en la ideología dominante mediante el surgimiento subversivo de la ciencia, siempre ligada de cerca o de lejos con el ateísmo y con el materialismo, si la filosofía vuelve a poner filosóficamente un orden en una ideología que, por dominante que sea, se siente de pronto amenazada por un peligro misterioso, ello se debe a que la filosofía está confabulada con esta ideología dominante y a que, si bien no es ideológica en su totalidad, cumple –al menos en esta ocasión– una función ideológica indiscutible.

La filosofía aparece pues dotada de una extraña jerarquía: por un lado, se presenta con todas las apariencias –y más que las apariencias, con las armas teóricas– de la ciencia pero, por el otro, cumple, al menos en ciertos casos muy llamativos e importantes, una función ideológica en la que la ciencias parece constituir el peligro que justamente la filosofía debe conjurar para que la ideología, a la que sirve en esa ocasión, recobre su unidad y su serenidad. Ahora bien, el lector habrá observado que en esta aparente simetría y oposición, las cosas no son iguales. Pues, si bien la filosofía depende de la ciencia por su *forma,* la abstracción de sus categorías y el carácter demostrable de su razonamiento, que siempre es un razonamiento puro referente a «objetos» puros, porque son

[1] Los tres capítulos siguiente retoman ideas presentadas en «La transformation de la philosophie», el texto de una conferencia que dio Althusser en Granada y en Madrid en la primavera de 1976. Publicado en español en 1976, ese texto apareció en francés cuatro años después de la muerte de su autor en *Sur la philosophie*, París, Gallimard, colec. «L'Infini», 1994. Otros elementos de estos tres capítulos provienen del texto de la conferencia sobre la dictadura del proletariado ofrecida por Althusser en Barcelona en julio de 1976. La versión francesa original de la conferencia de Barcelona apareció publicada el 4 de septiembre de 2014 en la revista *Période:* «Un inédit de Louis Althusser. Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone», disponible en http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/.

abstractos, es decir, depurados de todos contenido empírico, la filosofía de ningún modo depende de la ideología por su forma, sino que lo hace por su *función,* por el papel que su forma misma empieza a desempeñar cuando funciona al servicio de la ideología dominante. Y si la función última (en última instancia) de la ideología es servir a la lucha de clase y la de la ideología dominante es servir a la lucha de clase de la clase dominante (y la de la ideología dominada, cuando está constituida, servir a la lucha de clase de la clase dominada), si la función última de la ideología es pues política, no hay que temer reconocer eso mismo en el caso de la filosofía y decir, con Mao, Lenin y Gramsci: sí, la filosofía es ideológica y política por la función que cumple.

Pero, en estas condiciones, la filosofía parece doble: política por su función y teórico-científica por su forma, y, en ese doble aspecto, la determinación esencial está representada por la función política.

Esto permitiría comprender cómo empezó la filosofía, y que su comienzo haya estado marcado por esa forma teórico-científica que le da su especificidad. Pues el contenido (la función) de la filosofía preexiste con mucho al nacimiento de la filosofía de los filósofos. Si ese contenido es el de la ideología dominante, lo encontramos desde el momento en que existe una ideología dominante en las sociedades de clase y existe entonces (lo hemos visto a propósito de una cuestión religiosa sobre el Ser) en una forma que, sin poseer todavía la racionalidad ni la demostratividad de la filosofía, denota sin embargo cierta lógica. Es por ello por lo que las grandes preguntas religiosas y políticas (las más de las veces disfrazadas de cuestiones religiosas) han precedido de lejos al nacimiento de la filosofía y la han sobrevivido, pues la filosofía, que representaba nuevos intereses de clase, tuvo que sufrir hace tiempo la dominación de las cuestiones religiosas. En tales condiciones, podría comprenderse que el advenimiento de una ciencia, la primera, vinculada también con intereses sociales precisos, haya dado ocasión al nacimiento de la filosofía al proporcionarle la forma de abstracción, de racionalidad y de demostración puras que luego la habrá de caracterizar.

Pero uno comprende pues, al mismo tiempo, que el hecho de haber adoptado esta forma no mermó la función ideológico-política de la filosofía, que más bien se vio reforzada por el aporte de estas nuevas formas de argumentación y de demostración. Esta situación muy particular permitiría comprender la «doble posición» de la matemática –es decir, entonces, de la ciencia– en el primer gran filósofo idealista conocido, Platón: hay que ser geómetra para ser filósofo, lo cual pone a la ciencia en el primer rango, pero una vez que la filosofía habla

de ella, lo hace para ponerla en el segundo rango, después de la filosofía misma. Lo cual atestigua que, en la filosofía misma, la política tiene la primacía sobre las formas de la racionalidad científica: la filosofía lo reconoce en su práctica.

Pero, si esto es así, surge inevitablemente el siguiente problema: ¿para qué puede servirle a la filosofía tomar prestadas las formas de la racionalidad y de la cientificidad dominantes? ¿Qué gana la ideología dominante al anexarse así los servicios de esta racionalidad, puesto que, de todas maneras, esa anexión, en el fondo, no cambia nada de la función de la ideología dominante, ni en cuanto a sus objetivos ni respecto de sus desafíos? Este es un problema que hay que resolver.

Y no se lo puede resolver sin volver a la ideología dominante y su relación con el Estado. Hemos insistido en el hecho de que la ideología existe en aparatos (ideológicos) del Estado. También hemos insistido en el largo proceso de lucha de clase indispensable para que la ideología de la clase en ascenso, que luego será dominante, se constituya en ideología dominante. Aquí debemos evitar caer en un idealismo de la lucha de clase y creer que todas esas luchas, de la económica a la ideológica, pasando por la política, son solo luchas por el placer de luchar o por el prestigio, o sencillamente por la victoria. Esas luchas tienen en verdad importantes *cuestiones en juego* que no son únicamente el poder del Estado (esa es la más elevada) o el aparato del Estado, uno de sus aparatos (represores o ideológicos), ni siquiera la explotación y, junto con ella, la relación de producción. En otras palabras, lo que está en juego en esas luchas de clases no se limita a las relaciones o los aparatos, que constituyen las formas en las cuales se ejercen esas luchas. Lo que también está en juego, básicamente, son *las prácticas* en las que se impone y se sufre la explotación, y entre esas prácticas figura también la práctica de las ciencias y de las técnicas. En todas esas luchas se trata, en lo más alto, de la posesión o la toma del poder y de los aparatos del Estado y, en la base, del dominio y la orientación de las diferentes prácticas en función del antagonismo de clase que divide la sociedad en clases.

Decía yo que no hay práctica que no responda a una ideología y hablaba, al mismo tiempo, de esas ideologías ínfimas que nacen con motivo de cada práctica y que al mismo tiempo la gobiernan. Y he intentado mostrar que la constitución de la ideología dominante enrolaba, sometiéndolas a ella, a todas esas ideologías locales, luego regionales, pero lo hacía, evidentemente, enrolándolas bajo la unidad de las grandes ideas de clase, alrededor de las cuales esta ideología dominante podía –en caso de lograr su objetivo– constituirse. Aun antes de que existiera la filosofía de los filósofos, había en esto una tarea política, es decir, una tarea de lucha de clase en la ideología que podía definirse perfectamente.

Se trataba ante todo de unificar, alrededor de algunas grandes ideas relativas a las posiciones de la clase dominante, toda la diversidad extremada de las ideologías locales, luego regionales, a fin de constituir esa unidad de la ideología dominante indispensable para su doble papel: contribuir a la unificación de la clase dominante y someter a la clase dominada absorbiendo los elementos peligrosos de su propia ideología. La historia muestra que esta tarea ideológico-política estuvo asegurada, antes del advenimiento de la filosofía, por una ideología regional importante que se imponía a las demás ideologías regionales; por ejemplo, la ideología religiosa o la ideología política. Con el advenimiento de la filosofía, esa tarea dio un giro relativamente nuevo.

Con esto no quiero decir que la filosofía haya tomado el lugar de la ideología regional que previamente unificaba, bien que mal, toda la esfera de la ideología al servicio de la clase dominante. Todo lo contrario La historia muestra que *lo que desempeñó el papel esencial en la unidad de la ideología burguesa no fue la filosofía* en cuanto a su sustancia, sino *la ideología jurídica* y esto es, por otra parte, lo que nos permitió ver que la filosofía burguesa misma se constituyó a partir de la ideología jurídica burguesa, tomando prestado de ella no solo la categoría de sujeto, sino además la idea de plantear una cuestión de derecho a todo lo que existe en el mundo, seres y conocimiento, al mundo mismo y a Dios. Sin embargo, resta aclarar que a la filosofía le cupo, en ese concierto, un papel muy particular y preciso, y que ese papel nos remite nuevamente a la relación que vincula la filosofía con la racionalidad de las ciencias existentes.

Me parece que podríamos decir más o menos lo siguiente, tomando de ejemplo la filosofía burguesa: en la obra secular de constitución y, por ende, de unificación de la ideología dominante burguesa, *lo determinante ha sido la ideología jurídica* y *lo dominante ha sido la filosofía.* La ideología jurídica ha suministrado, al menos hasta los cincuenta primeros años del siglo XIX, las ideas rectoras indispensables para la constitución de la ideología liberal burguesa; todo el trabajo de unificación se ha realizado alrededor de esas ideas. La filosofía pudo pues desempeñar su propio papel en esta constitución: elaborando teóricamente preguntas, respuestas, tesis y categorías por tanto que, por una parte, fueran la expresión de esa ideología jurídica y, por la otra, fueran capaces de elaborar las ideas de las ideologías existentes para transformarlas en el sentido de su unificación. Para lograr ese objetivo, necesariamente hay que producir nociones abstractas pues, de lo contrario, ¿cómo se podría llegar a unificar ideologías locales o regionales? ¿Cómo podrían ocuparse las posiciones del adversario que son todas de una extremada diversidad?

No hay que imaginar que, en la historia, la filosofía de los filósofos haya tenido el monopolio de la abstracción, *de ese tipo de abstracción.* Antes de la existencia de la filosofía, también la ideología regional dominante producía y practicaba un tipo de abstracción muy particular, generalmente metafórica, que le permitía llevar a buen fin su tarea de unificación ideológica. La única diferencia estriba en que la abstracción filosófica se toma en préstamo de la abstracción científica. Esto es un hecho y quizá convenga volver a hablar aquí del «desgarro» provocado por el advenimiento de la ciencia en un universo cultural de equilibrio ideológico-político inestable. El hecho es que, al ser sin duda tan fuertes los intereses en juego (pero es lamentable la escasez de trabajos que existen sobre este punto), a partir de cierto momento de la historia *la unificación de la ideología dominante ya no pudo prescindir de los servicios de la filosofía,* aun cuando esa filosofía fue puesta al servicio de la teología (caso que ilustra nuestra observación anterior: la filosofía no necesariamente determina la ideología dominante, hasta ahora nunca lo hizo).

25

Si uno está dispuesto a considerar que todo este proceso de constitución de la ideología dominante no es más que una de las formas de la lucha de clases, si está dispuesto a considerar que las cuestiones básicas que están en juego en esa lucha de clase son, detrás de las formas del Estado, la apropiación de los medios de producción y las diferentes prácticas que están vinculadas con ellos, incluida la práctica científica, en ese caso, podrá ver un poco más claro cómo obra la filosofía.

Habíamos dicho que la filosofía no tiene objeto, en el sentido que una ciencia tiene un objeto. Hemos observado, mientras avanzábamos por este camino, que la filosofía tenía en cambio objetivos en la lucha de clase, lucha que, en la teoría, la oponía a sus adversarios filosóficos. Ahora podemos decir que la filosofía tiene objetivos porque tiene intereses en juego, como toda lucha que no es una lucha idealista. Ahora bien, lo que está en juego en esa lucha de clase en la teoría que es la filosofía es bastante particular: no está al alcance de la mano, son objetivos lejanos, hasta están tan alejados de la práctica de la lucha de clase filosófica que uno no puede dejar de preguntarse cómo puede la filosofía alcanzarlos. ¿Cuáles son esos desafíos, además de la refutación de tal o cual tesis filosófica (pero la filosofía, al no ser una ciencia, nunca registra en su esfera un error asignable, por lo tanto, ninguna tesis errada, indefendible)? Pues son justamente esas prácticas: *lo que pasa en esas prácticas.* Ante todo, en la práctica de la lucha de clases (económica, política, ideológica), pero también en todas las demás prácticas materiales –con las cuales las ciencias de la naturaleza están estrechamente vinculadas– y las prácticas sociales más diversas (sexualidad, familia, derecho, cultura, etcétera). El objetivo de la clase dominante es dominar esas prácticas y a sus agentes y orientarlas en el sentido de sus intereses de clase. El dominio de esas prácticas no pasa solamente por la posesión de los medios de producción, de intercambio y de investigación, también abarca las ideologías que tienen su asiento y su objeto en esas prácticas. Esta exigencia es la que da todo su sen-

tido a la unificación de la ideología dominante, pues el manejo y la dominación de esas prácticas y de sus agentes por parte de la clase dominante depende precisamente de la unificación de las ideologías, de hacer penetrar en ellas las ideas dominantes. Y ahí es precisamente donde la filosofía cumple su papel: pues trabaja, como en un laboratorio, ateniéndose a la ideología jurídica, para elaborar las cuestiones, las tesis y las categorías de las que luego la ideología dominante se apoderará para hacerlas penetrar en el seno de formas ideológicas que dominan las prácticas y a sus agentes.

Y de este modo se aclara finalmente lo que siempre continuó siendo de algún modo un enigma en la historia de la filosofía: el hecho de que las filosofías existan en forma de *sistemas,* no todas, pero la gran mayoría de ellas. Engels dijo al respecto una pequeña estupidez –lo que prueba que un materialista nunca es totalmente inmune al idealismo– cuando escribió, en el *Ludwig Feuerbach,* que los sistemas filosóficos existen para «satisfacer una necesidad eterna del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones»[1]. Estaba en lo cierto en lo concerniente a las *contradicciones,* pero es idealista hablar de las «contradicciones del *espíritu* humano». Esas contradicciones, muy reales, son las que enfrenta la clase dominante en la constitución de su ideología dominante; son pues, en última instancia, contradicciones de clase –aunque, por supuesto, existen además otras contradicciones– en la relación entre los seres humanos y la naturaleza así como en la relación inconsciente del individuo consigo mismo. Ahora bien, es verdad innegable que la clase dominante tiende a resolver sus contradicciones, pues le son intolerables en el ejercicio de su dominación de clase. Y la unificación de la ideología en ideología dominante es justamente uno de los medios de resolver esas contradicciones de clase. *A esta exigencia responde precisamente la forma sistemática* de la mayor parte de las filosofías, a esta exigencia responde el «objeto» propuesto a la filosofía por toda la tradición idealista, que va desde Platón a Hegel y Comte, etcétera: «pensar el todo». Cuando la filosofía se propone el objetivo de «pensar el todo», está confesando que toma para sí la parte teórica, abstracta, de esa obra de unificación de la ideología dominante. No hay que dejarse engañar en cuanto a la existencia de filosofías no sistemáticas, como la de Kierkegaard o la de Nietzsche, pues estas son filosofías «reactivas» que dependen de los sistemas que critican y, al hacer las veces de abogado del diablo, contribuyen a representar en la ideología dominante opo-

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cit., p. 21.

siciones que, si hubiesen permanecido calladas o ignoradas, podrían haber sido muy peligrosas. Por supuesto, esta observación es limitada, como es limitada –ya lo vimos– la función que cumple la filosofía en la constitución de la ideología dominante.

Todo esto es muy bonito y, en cierto modo, se sostiene, pero como en última instancia lo que sustenta esta solución es la lucha de clases, ¿qué podemos decir de la ciencia? Y, en el horizonte de esta pregunta ingenua, aparece el espectro de la naturaleza de clase de las ciencias, de la objetividad científica. Sobre este último punto, remito al lector al libro de D. Lecourt[2]. Pero, en principio, hay que explicarlo. Pues la práctica científica es una práctica y, como tal, se ejerce también bajo el influjo de una ideología determinada, ideología que, como las ideologías espontáneas de todas las prácticas, refleja algo de la verdad de esa práctica. En otra ocasión, creí poder mostrar[3] que uno podía distinguir, en la «filosofía espontánea de los científicos», dos elementos: el elemento 1, intracientífico, de tendencia materialista, y el elemento 2, de tendencia idealista, procedente del exterior, es decir, en última instancia, de la ideología dominante en la que la filosofía desempeña el papel que ya sabemos. Todo investigador trabaja así en un objeto material, sea concreto o abstracto, bajo el influjo de cierta ideología que comprende también categorías filosóficas que están hasta tal punto incorporadas en la vida que ni siquiera siguen apareciendo ya como filosóficas, sobrecargadas y ultradeterminadas de ecos filosóficos. Esas categorías, surgidas de la filosofía existente o hasta pasada, pueden constituir, o bien obstáculos, o bien puntos de apoyo para la investigación, para la práctica teórica del investigador. En general, el investigador mismo no lo sabe y se contenta con resolver los problemas que le plantea la naturaleza de su objeto gracias a su dispositivo experimental. Todo ese trabajo, naturalmente, produce una reducción materialista, una crítica materialista en la práctica del contenido idealista de las categorías y de las ideas bajo cuya influencia trabaja el investigador: esa reducción desemboca en la producción de conocimientos objetivos que vuelven a arrojar a la nada las ideas falsas o parcialmente falsas que por momentos pueden haber tentado o dominado al investigador durante el proceso. El científico se desembaraza de ellas sin una palabra ni un comentario. Para él, el error no existe: o bien está metido el científico dentro del error, pero no lo piensa, o bien lo ha eliminado y el error ha desapa-

---

[2] D. Lecourt, *Lyssenko,* cit., pp. 141 y ss.

[3] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* cit., pp. 100-101, 121-153 («Appendice sur Jacques Monod»).

recido de su espíritu. De ahí su vulnerabilidad a las ideas preelaboradas de la ideología que se le presentan, sin que el científico lo advierta, en el momento mismo en que acaba de desembarazarse, también sin darse cuenta, de otras ideas preconcebidas.

Y si uno se plantea establecer por qué nunca se intentó nada seriamente para luchar contra esa trampa diabólica en la que cae el científico, queda claro que la ideología burguesa tiene su participación. La ideología burguesa manipula al científico sin que este se dé cuenta, lo conduce justamente al umbral de los conocimientos que él produce y lo desorienta nuevamente. A pesar de todas las declaraciones oficiales, la sumisión ideológica del científico importa más a la burguesía que la productividad de la investigación. Por su parte, la filosofía materialista, por más que advierta al científico y hasta le explique los mecanismos de la mistificación y la explotación que sufre, siempre se topa –sobre todo estando como está en una posición dominada– con el dique formidable de la dominación ideológica de clase.

Los filósofos de los siglos XVII y XVIII querían reformar el entendimiento del género humano y con ello [el de] los reyes y el de los científicos. Fracasaron estrepitosamente. El entendimiento de los seres humanos no precede a las luchas de clase decisivas, las sigue. Para que las ideas de los hombres cambien, «hay que cambiar el Estado» (Marx).

Con todo, lo que acabamos de decir respecto de la filosofía y, por intermedio de la ideología dominante infiltrada en el nivel de las ideologías locales, del rol de la filosofía en esta unificación de la ideología dominante, explica la proposición de la que partimos: que *todos los hombres son filósofos.* Ciertamente, no lo son en el sentido de la filosofía de los filósofos, disciplina que ignoran, pero lo son en la medida en que piensan también en las categorías filosóficas que, después de haber sido elaboradas en el laboratorio de la filosofía de los científicos, por encargo de la ideología dominante, penetran en las ideologías que dominan la práctica de los hombres. Que por esta vía lleguen a ser filósofos es algo que generalmente no saben, aun cuando la sabiduría popular haga imaginar lo contrario, como señalaba justamente Gramsci. Esta característica es de una enorme importancia desde el punto de vista de la práctica de la lucha de clases, pues permite comprender la necesidad de la filosofía en la lucha de clases y la posibilidad de que los militantes, y los miembros de las masas más numerosas, se inicien en un lenguaje filosófico en el cual, en principio, pueden encontrarse.

Ahora que disponemos de elementos suficientes para elaborar una teoría de la filosofía, podemos responder al problema: ¿cómo sería una filosofía mate-

rialista marxista? Responderemos retomando nuestra definición: tal filosofía solo puede existir con la condición de asumir de manera radical la naturaleza y los mecanismos de la filosofía. Como la filosofía implica tomar partido, la filosofía marxista toma partido en la lucha de clase filosófica: es, en última instancia, lucha de clase en la teoría y, consciente de los intereses de clase que representa, toma partido por el campo materialista, en posiciones proletarias. Y, consecuentemente, combate: un filosofo es un hombre que combate en la teoría. No contra cualquiera, ni en cualquier momento, ni de cualquier manera, sino reconociendo al adversario principal del momento, conociendo sus contradicciones, sus fuerzas y sus debilidades, discerniendo «el eslabón más débil» donde golpear para el ataque, eligiendo además los mejores puntos de apoyo y los mejores aliados (buenas tesis, buenas categorías), sin perder nunca su control, etcétera.

¿Cómo lucha el filósofo marxista? Como todo filósofo: practicando filosofía pero mediante una *nueva práctica de la filosofía*[4] que la haga eludir las trampas del idealismo, sobre todo cuando este se ha insinuado en sus propias filas. El filósofo marxista combate formulando tesis nuevas que constituyen otras tantas armas ofensivas contras las posiciones que la historia de la lucha de clases hace ocupar al adversario. Esas tesis están formadas por categorías que el filósofo forja para responder a una cuestión inédita. Sabe que esas categorías, si están bien «ajustadas», pueden ser también útiles a la práctica científica y a la práctica política, esferas muy alejadas de él, que trabaja en el retraimiento de la teoría filosófica, aunque al mismo tiempo milite en la organización de lucha de clase marxista-leninista. El filósofo marxista no cae en la estupidez de las distinciones entre el materialismo y la dialéctica, ni en la teoría del conocimiento, ni en la ontología. Tampoco toma por ciencias las ciencias llamadas humanas, que no son más que las formaciones teóricas de la ideología burguesa. Sabe que ese dominio, ocupado por el adversario, debe ser conquistado al conocimiento científico, gracias a los principios y a los conceptos del materialismo histórico, la ciencia de las leyes de la lucha de clases.

Por último, el filósofo marxista no cae en una última ilusión burguesa: en creer que existiría una «filosofía marxista». Sin embargo, esta idea está muy difundida entre los propios marxistas. Y es una idea que no deja de sustentarse en un pensamiento audaz, puesto que, según ellos, Marx habría fundado (yo mismo

---

[4] L. Althusser, «Lénine et la philosophie», cit., pp. 44-45. «*El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, es una práctica (nueva) de la filosofía.*»

compartí durante algunos años esta idea errada[5]) a la vez una ciencia nueva y *una «filosofía»* nueva. Pero, si se observa más atentamente, esta idea no se sostiene. Pues si bien en la historia de las ciencias hay muchos «cortes», la filosofía está hecha de tal modo que no tiene verdaderamente una historia, puesto que su pseudohistoria no hace sino repetir, en formas variadas, la manifestación de una sola y única función.

Marx pensó pues dentro de la filosofía existente, no fundó una nueva filosofía. Solamente practicó de una manera revolucionaria la filosofía existente adoptando tesis que expresaran las posiciones de clase revolucionaria del proletariado. Pero si fue así, es legítimo decir *que no existe,* que *no puede existir una filosofía marxista,* en el sentido de que una filosofía –sea antigua, medieval o burguesa– requiere una forma de existencia particular que es la de la sistematicidad. Ya vimos por qué es necesaria esa sistematicidad: para sostener el trabajo de unificación de las categorías destinadas a contribuir a la unificación de la ideología dominante. En definitiva, aquí es donde interviene una razón de clase, una razón que corresponde a las sociedades de clase.

Ahora bien, es muy notable que Marx haya permanecido prácticamente callado en cuando a la filosofía. Y, en principio, tenía razón. Era indispensable poner en primer plano otras formas muy diferentes de la lucha de clases. Marx solo practicó la filosofía en su obra científica y política y, en lo esencial, Lenin hizo lo mismo: silenciosa, pero real y eficazmente. Pero yo creo que había más. Si constituir la ideología dominante es una tarea vinculada, como resulta evidente, al Estado y a su poder, existe *una relación íntima,* de la que da testimonio toda la historia de la filosofía, *entre el Estado y la filosofía,* entre el Estado y la ideología dominante unificada, por ende, entre el Estado y la sistematicidad de la filosofía de las clases explotadoras. Establecido esto, podemos decir que esta forma de la sistematicidad, como bien lo prueban la desdichada tentativa de Engels referente a la materia en movimiento y otros ejemplos que no dejan de repetirse, también representa una trampa ideológica para la clase dominada. Si la filosofía del proletariado tuviera que imitar la filosofía burguesa hasta el

---

[5] Véase, por ejemplo, «Matérialisme historique et matérialisme dialectique», *Cahiers marxistes-léninistes* 11 (abril de 1966), p. 113. «Al fundar esta ciencia nueva (la ciencia de la historia), Marx ha fundado, *simultáneamente*, otra disciplina teórica, *el materialismo dialéctico*, o filosofía marxista […]. El *objeto* del materialismo dialéctico es […] *la historia de la producción de conocimientos en cuanto conocimientos* […]. La revolución filosófica de Marx […] hizo pasar la filosofía de la condición de *ideología* a la condición de *ciencia.*» Véase *Réponse à John Lewis,* cit., p. 55.

punto de tomarle prestada la forma del sistema, estaría en peligro, cosa que por lo demás ocurre. Pues las condiciones de unificación de la ideología del proletariado aún no están dadas, salvo de manera caricaturesca, y, si estuvieran dadas y el proletariado accediera al poder, la tarea histórica que se le propondría sería derribar el Estado burgués y sus aparatos, y luego conducir al Estado a su debilitamiento. En esta segunda perspectiva, sería inoportuno practicar una filosofía sistemática que solo podría, en su nivel, por supuesto, fortalecer al Estado. Es por ello por lo que me parece justo decir que *no puede existir ninguna filosofía marxista en el sentido clásico de la palabra filosofía,* y que la revolución aportada por Marx en filosofía ha consistido en practicarla de una manera nueva según su propia naturaleza, conocida por el materialismo histórico y, a la vez, en la posiciones de clase del proletariado.

26

No obstante, hay que agregar una precisión importante a este análisis.

Pues, si bien lo característico de toda filosofía –en la medida en que la lucha de clase por la constitución de la ideología dominante la enrola en sus bandos opuestos– es contribuir a la unificación de la ideología dominante por medio del ajuste de categorías y de tesis, si bien lo característico de toda filosofía es pues estar determinada en esa función por un sector ideológico esencial de la clase en ascenso o dominante, hay que decir que esa determinación esta demarcada por límites de clase.

Sea como fuere, uno no puede deja de pensar que una filosofía como la filosofía burguesa, edificada sobre la base y bajo la determinación de la ideología jurídica burguesa, está definida «en última instancia» por el papel que desempeña en la lucha de clase y no puede pues sustraerse a una determinación, subjetiva, de clase.

Y si dirigimos nuestra atención a la filosofía –o la nueva práctica de la filosofía– que necesita la clase obrera para unificar la ideología de su lucha de clase, y si nuestras definiciones son justas, nos encontramos ante la misma determinación. La nueva «práctica de la filosofía» sería, quiérase o no y aunque resulte chocante, una nueva forma de «sirvienta de la política» proletaria. Sabemos cómo lo resolvía el joven Lukács[1]: dotando al proletariado de una esencia «universal», lo que provocaba la coincidencia esperada entre, por un lado, la *subjetividad* del proletariado y, por el otro, la *universalidad* de esa subjetividad, devenida en consecuencia *objetiva.* Pero el marxismo no puede adherirse a una solución idealista de este tipo.

En realidad, el marxismo cuenta con el principio de la solución materialista acorde a la ciencia de las condiciones y las formas de la lucha de clases fundada por Marx. Pues ¿qué aportó de nuevo Marx en la materia? Una teoría de la dia-

---

[1] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. de K. Axelos y J. Bois, París, Minuit, colec. «Arguments», 1960 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1969].

léctica que conecta entre sí los diferentes niveles de la lucha de clase, una teoría que permite pues reflexionar sobre la necesidad y las leyes objetivas de lo que pasa en y entre los diferentes niveles de la lucha de clase: económico, político, ideológico, teórico. Marx nos ha dado, entre otras cosas, los elementos para esbozar una teoría de la función que cumple la filosofía en la lucha de clase teórica y de los efectos y las repercusiones que tiene en la lucha de clase ideológica, en las ideologías regionales y locales y, a través de ellas, en las diferentes prácticas. Nos permitió, por fin, ver que la filosofía encargada de la función de elaborar teóricamente la unificación de las ideologías existentes en ideología dominante no decidía por sí misma esa función, sino que recibía las formas de esa tarea del exterior, como «órdenes» emanadas de una ideología determinante para la práctica de la clase dominante y su lucha de clase.

Podría decirse que, antes de Marx, la filosofía cumplía su papel sin conocer las condiciones que la determinaban: ceguera. Y, como no tenía ni la menor idea de las leyes que la gobernaban «a sus espaldas», creía no tener «espaldas» e identificaba su propia naturaleza únicamente con la conciencia que tenía de sí, de lo que consideraba su «objeto» y su destino: el descubrimiento de la Verdad, del Sentido, del Origen y del Fin. Y concebía su propia historia como la historia de las formas de esa revelación, paradójicamente siempre alcanzada y siempre objeto de una nueva búsqueda.

Al ofrecer a los militantes de la lucha de clase obrera lo que no podían saber los filósofos ni los políticos de ninguna sociedad de clases, Marx les dio, por primera vez en la historia, una comprensión crítica de la filosofía que no era filosófica, sino científica. Al hacerles conocer lo que es, en última instancia, la filosofía, es decir, bajo la apariencia de una Investigación o de una Revelación de la Verdad, lucha de clase en la teoría, Marx les dio los medios de conocer científicamente y el rol de la filosofía y las condiciones en que la ideología política del proletariado determina la práctica marxista en filosofía y, a través de ese conocimiento, la posibilidad de rectificar y ajustar esa determinación a los objetivos estratégicos de la lucha de clase obrera.

Así como el conocimiento de las leyes de la gravedad no conduce a la desaparición de la gravedad, el conocimiento de las condiciones de existencia no lleva de ninguna manera a reemplazar la filosofía por la ciencia de sus condiciones de existencia. Pero, así como el conocimiento de las leyes de la caída de los cuerpos ha permitido actuar sobre los efectos de la gravedad y descubrir los medios de anularlos, el conocimiento de las leyes de la determinación de la práctica filosófica del marxismo por parte de la ideología política proletaria permite,

en principio, criticar los efectos de esa determinación y desviarlos para escapar al automatismo ciego de una determinación subjetiva de clase.

No por ello la filosofía se vuelve una ciencia objetiva, pero puede escapar a la tentación de replegarse sobre sí misma que experimenta la subjetividad política de clase en los grandes momentos históricos en que se ve sometida a prueba y puede servir cada vez más a la liberación de las prácticas sociales.

Esta es la razón por la cual, en un periodo histórico marcado por la crisis del marxismo, no es posible restaurar la práctica marxista en filosofía sin restaurar al mismo tiempo la ciencia de las leyes de la lucha de clases. Pues sin el auxilio que brindan los resultados de esta ciencia revolucionaria, la filosofía marxista ya no puede controlar su determinación política y cae en el subjetivismo de clase que, cuando la situación está dominada por la clase burguesa, como lo está, es siempre –a pesar de la terminología marxista que subsiste como fachada (como en el caso de Stalin)– una *forma* de subjetivismo de clase burgués. Hoy basta hacerse la pregunta: ¿dónde está pues el marxismo en filosofía? para obtener la respuesta: tenemos, por un lado, la ontología y la gnoseología de los filósofos soviéticos y, por el otro, el izquierdismo de tal o cual pequeño burgués. Pero ¿qué parte le toca al proletariado en todo esto? Nada más que proclamas.

Quien acabe de leer estas páginas, sabe que esta práctica de la filosofía marxista, materialista-dialéctica, de la que he venido hablando, se encuentra en las obras teóricas y políticas de Marx y Lenin. Puede encontrarla también en las valerosas y difíciles luchas libradas por la clase obrera desde posiciones justas, en sí mismas difíciles de elaborar y de defender. En todo caso, esta filosofía, que está viva en esos libros, que está viva en esas luchas, nos ha sido transmitida por la tradición de esos combates y no estamos solos en el mundo.

Pero también hay que saber que si uno investiga esa tradición en las declaraciones oficiales de la mayoría de los dirigentes de los partidos comunistas o en los comentarios de los «filósofos marxistas» reconocidos por los partidos, y con mayor razón en los cursos o en los libros de los «profesores del marxismo-leninismo» de la URSS y de los países socialistas, solo encuentra una caricatura. No tiro ninguna piedra contra nadie, pero las gigantescas luchas de clase del periodo dominado por el imperialismo han provocado un vuelco del socialismo en su desviación estaliniana, y el Movimiento obrero y comunista internacional solo pudo salir de esa crisis sin precedentes, después de la victoria sobre el fascismo, pagando el precio de un fantástico repliegue teórico y filosófico, que bien puede considerarse una derrota.

Pero también hay que saber que las derrotas del movimiento obrero no son lo mismo que las derrotas militares, porque aun en el derrota, la lucha de clase obrera nunca cesa. Conoce e inventa nuevas formas, resurge donde menos se la espera, prosigue incluso en los países donde parece haberse apagado por completo. Lo atestigua lo que está ocurriendo actualmente: en un momento en que la ideología burguesa arrolla al marxismo, en que la teoría marxista prácticamente ha «desaparecido», la vemos renacer de las luchas de clase que provoca el imperialismo en las grandes metrópolis como en los países del «Tercer Mundo», vemos cómo nuevas generaciones de combatientes, obreros e intelectuales, van restaurándola progresivamente, se apropian de ella pues la necesitan y, para apropiarse de la teoría marxista, se dedican a redescubrirla y, al trabajarla, obtienen de ella nuevos conocimientos, nuevas tesis, aptas para orientar su práctica política y teórica.

A todos aquellos que hoy dudaran de la filosofía, que dudaran de que el marxismo sea capaz de intervenir en filosofía de manera no arbitraria, no subjetiva, sino justa y eficaz, les digo: ¡Mirad lo que pasa a vuestro alrededor! ¡Mirad qué rápido se suceden los acontecimientos! ¡Mirad esas luchas en las que participan los jóvenes, codo a codo con los viejos, combates de los que la teoría marxista sale reforzada y rejuvenecida! ¡Mirad qué perspectivas se abren ante nosotros y qué cerca está el futuro!

¿Participáis de la lucha de clase obrera y popular? Recordad que la lucha de clases necesita de la filosofía, de esa «lucha de clase en la teoría».

¿Queréis ser filósofos? Recordad: un filósofo es un hombre que lucha en la teoría y, cuando comprende las razones de ese combate necesario, se une a las filas de la lucha de clase obrera y popular.

Recordad a Marx, en 1845, garrapateando algunas líneas en una hoja. 1848 aún no se anunciaba en el horizonte, se vivía la represión más negra. La teoría marxista no estaba todavía asentada en sus bases. Marx había comprendido al menos que no podía hacer una obra científica en historia sin «cambiar de terreno», sin abandonar las posiciones filosóficas de clase burguesas para pasar a las posiciones teóricas de clase proletarias. De ahí las «Tesis sobre Feuerbach» y aquella breve frase de la que aún vivimos:

«Hasta ahora, los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de una u otra manera: lo que hay que hacer es transformarlo»[2].

Julio de 1976

---

[2] «Thèses sur Feuerbach», cit., X[e] Thèse, p. 462. *«Les philosophes n'ont fait qu'*intepréter *diversement le monde: ce qui importe, c'est de le* changer.*»*

Anexo

«¿Todos pueden filosofar?»[1]

Louis Althusser

Durante la primavera de 1957, Éditions Julliard publica Pourquoi des philosophes? (¿Por qué [debe haber] filósofos?) *de Jean-François Revel, un panfleto cuya tesis fundamental es la de que la filosofía, transcurrido ya su momento, no tiene otro destino que borrarse ante las ciencias y el psicoanálisis, a los cuales corresponde ahora desempeñar el papel que la filosofía cumplía mal o bien hasta el advenimiento de estas disciplinas. Revel aporta como prueba la aflictiva pobreza, oculta bajo la máscara de preciosismo y oscurantismo, del pensamiento filosófico –o el que se toma por tal– de Heidegger, Lacan, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Sartre y otros nombres ilustres. Su libelo provoca algunas turbulencias. Lacan, cuyo «mallarmeísmo de los suburbios» proporciona al autor un blanco predilecto, habría pisoteado (literalmente)* Pourquoi des philosophes? *en pleno seminario. Merleau-Ponty aprovecha una entrevista concedida a Madeleine Chapsal en febrero de 1958 para fustigar el libro casi con tanta elegancia como Lacan («este libro recuerda las exposiciones estalinianas de la mejor época»). Sartre, en una conferencia que probablemente nunca pronunció, la emprende contra un filisteo «no filósofo», que habría llegado a la conclusión de que «los filósofos solo sirven para ser echados a los perros». Y Lévi-Strauss, en* Antropología estructural, *adopta la actitud de un maestro de escuela para explicar a lo largo de una página por qué «el señor Revel debería abstenerse de discutirme»*[2].

---

[1] *Cercle ouvert,* «Chacun peut-il philosopher?», IX[e] conférence-débat, París, Éditions du Nef, enero de 1958, pp. 13-16.

[2] Véanse, sobre Lacan, J.-F. Revel, *Mémoires. Le voleur dans la maison vide*, París, Plon, 1997, p. 356; M. Merleau-Ponty, entrevista concedida a Madeleine Chapsal en M. Chapsal, *Les Écrivains en personne*, París, Julliard, 1960, reed. en M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, colec. «Philosophie», 2000, pp. 285-301; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. I, París, Plon, colec. «Agora/Pocket», 1974 (1958), pp. 397-401; J.-P. Sartre, «Pourquoi des philosophes?», *Le Débat* 29 (marzo de 1984), pp. 29-42 (se trata de la primera publicación del texto de esta conferencia); J.-F. Revel, *Pourquoi des philosophes?,* París, Julliard, 1957.

Althusser enfoca el libro de Revel con otra mirada. «Este género de impertinencias me encanta», escribe a una amiga en 1957. No hay duda de que el «caimán» de la rue *d'Ulm tenía inclinación por tales provocaciones. Más aún, Revel era en aquella época un amigo con quien Althusser proyectaba publicar una colección de ensayos críticos. Pero el libro de Revel que, como reconocía Althusser en esa misma carta, «no era muy bueno», le interesaba por una razón de fondo: compartía con él, a su manera, la inspiración antifilosófica.*

Exactamente, ¿de qué manera? Que el lector lo juzgue. El 8 de octubre de 1957, en el marco de una serie de conferencias debate conducidas por Jacques Nantet, «Cercle ouvert», *se desarrolló en París, en el n.º 44 de la* rue *de Rennes, un debate en torno a* Porquoi des philosophes? *En ese debate, titulado «¿Todos pueden filosofar?», participaron François Châtelet, Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann, Robert Misrahi y Jean Wahl. La intervención de Althusser en la discusión que siguió al debate –un «triunfo», según escribe en una carta al día siguiente– aparece dos meses más tarde en la revista* Cercle ouvert. *La reproducimos aquí en su totalidad.*

***

Me pregunto si el tema, tal como se ha planteado, merecía un examen tan prolongado. ¿Todos podemos filosofar? Creo que Misrahi está en lo cierto cuando dice que, sea cual fuere la definición que uno proponga de la filosofía, es evidente que se puede filosofar sin tener una preparación. Es tan difícil aprender a filosofar como aprender a andar. Creo sin embargo que, en las exposiciones que acabamos de escuchar, se han podido discernir unos cuantos problemas importantes que han sido abordados.

El primer problema es el de lenguaje de la filosofía o de lo que se ha podido llamar, siguiendo a Marx, la «jerga filosófica». Es un problema importante, pero también un problema pantalla y, relativamente, un falso problema. En efecto, uno siempre cree mostrar que la filosofía tiene derecho a poseer un lenguaje técnico. El problema es saber si la filosofía tiene derecho a considerarse una disciplina especializada. En consecuencia, no me parece que ese problema de la jerga filosófica pueda considerarse en sí mismo y creo, por el contrario, que debe remitirse inmediatamente a lo que constituye su justificación, su legitimación, vale decir, el derecho de la filosofía a existir como tal. Ese es el problema fundamental que parece surgir de este debate.

Más allá de todas las reservas que puedan tenerse –y esta noche he oído muchas que yo mismo podría suscribir– sobre el libro de Revel, en el fondo com-

prendo la inspiración esencial de su obra. Creo que Revel ha abordado a su manera, personalísima, con su talento característico, de manera oblicua, un problema que está en el centro mismo de las preocupaciones contemporáneas aunque sea de larga data: efectivamente, como han dicho Châtelet y Goldmann, data del siglo XVIII.

El problema consiste en determinar si, en el fondo, no deberíamos librarnos de la filosofía, al menos de la filosofía en su esencia fundamental, de aquello que la filosofía pretender ser y que la diferencia de otras disciplinas, de otras actividades, de las demás actitudes espirituales e intelectuales, del mismo modo en que nos hemos desembarazado de la religión.

En el mundo existe toda una serie de actitudes espirituales diferentes que pretenden justificarse pero que, no por eso, escapan a una crítica, a un examen de esos títulos que esgrimen. Cuando uno se plantea la cuestión de saber si la filosofía puede existir, si existe, si tiene derecho a existir, está planteando una pregunta del mismo tipo de las que se podían proponer en el siglo XIX respecto de la religión: ¿tiene derecho a existir? En otras palabras, ¿cuáles son los títulos que justifican no solo su existencia en el presente, sino su pretensión de sobrevivir en el futuro?

Creo que hoy es casi imposible plantear el problema desde otro ángulo que no sea el de una perspectiva histórica. Un simple vistazo a la historia muestra que los títulos que puede invocar la filosofía, las relaciones que mantiene con las diferentes disciplinas, varían según las épocas. De todas maneras, lo que parece esencial de la filosofía es que se justifica ateniéndose a una misma pretensión fundamental.

Lo que yo propondré será hacer un esfuerzo para establecer qué puede ser la filosofía, cuáles son sus títulos en relación consigo misma. Es verdad que Revel puede contribuir a hacer esta crítica mostrándonos que la filosofía hace suyos problemas que le llegan de fuera, que la filosofía no es más que la ciencia de los problemas resueltos. Cuando la filosofía ha eliminado así todo lo que es de origen heterogéneo, cuando se encuentra por fin ante sí misma, ¿cómo puede justificarse, definirse? Y ¿cuáles son los títulos que presenta para sostener su propia defensa?

Hay dos maneras de abordar el problema: tratar de hacer hablar al filósofo o tratar de ver cómo se presenta el discurso del filósofo. Si, haciendo hablar al filósofo, le preguntamos cuáles son, en definitiva, los títulos que justifican su pretensión, el filósofo –y esta es una gran tradición, tanto en Platón como en Descartes, en Kant como en Hegel, Husserl o Heidegger– dirá, ante todo, que es

quien se pregunta cuál es el sentido original de las cosas. El filósofo sabe siempre más o menos cuál es el origen radical de las cosas. Es quien está en posesión –mediante una reflexión que no llega a cubrir todos los sentidos existentes– del origen de todos los sentidos posibles, de todos los sentidos existentes. En el fondo, es el que sabe lo que los demás no saben y que sabe cuál es el sentido verdadero de lo que los otros saben, cuál es el sentido del sentido que los demás poseen, cuál es el sentido de los gestos que las personas realizan, el sentido de los actos con los que se comprometen: es el que, en cierto modo, pretende poseer en su origen mismo el acto de nacimiento de la verdad. Independientemente de que sea platónico o que termine siendo un enciclopedista de esos de quienes la historia nos ofrece muchos ejemplos, o que no sea tan sensible a la necesidad de totalizar la experiencia humana, el filósofo será siempre el que trata de descubrir en su origen cuál es el sentido mismo de todo lo que tiene un sentido. Esta sería, en el fondo, la defensa que haría el filósofo de la filosofía.

Ahora yo querría plantear la cuestión de otra manera, preguntándome cómo aparece esta justificación que hace el filósofo de sí mismo. Querría plantearla en una perspectiva más histórica. Aquí diré únicamente cosas muy generales que habría que justificar más detalladamente. Espero que esto no hiera la sensibilidad de mis oyentes.

Tengo la impresión de que el filósofo –ya se trate de Platón, de Descartes, de Kant, ya de Hegel, de Husserl o de Heidegger–, cuando se define por esta pretensión, en realidad se encuentra en una posición ambigua y contradictoria. El señor Jean Wahl decía hace un momento, siguiendo a Malraux, que el artista se definía en función de otros artistas, el poeta en función de otros poetas. Y bien, entre los filósofos, al menos entre los grandes filósofos, lo notable es que en realidad se definen –y en parte tienen conciencia de ello– en función de los filósofos a los que se oponen. Dicho de otra manera, el esfuerzo que estamos haciendo ahora, en la medida en que lo hacemos para desembarazarnos de la filosofía, es el mismo esfuerzo que realizaron todos los grandes filósofos de la historia. Vemos que Platón intenta terminar con una filosofía que le parece amenazadora, la de los sofistas, los subjetivistas, de su época; que Descartes trata de quitarse de encima lo que llama la falsa metafísica, la metafísica de los escolásticos; que Kant desarrolla toda una crítica de la metafísica, etcétera. En este aspecto, solo somos sus herederos, seguimos esa misma inspiración, la prolongamos.

¿Por qué sienten los filósofos la necesidad de librarse de las filosofías existentes? Porque las consideran amenazadoras en ciertos sentidos, las juzgan capaces de comprometer ciertas causas que están en juego, ciertas causas históricamente

importantes. Independientemente de que se trate, en la época de Platón, de constituir una reflexión objetiva o, con Kant, de defender una física newtoniana o de constituir el campo de la objetividad en el cual habrán de desarrollarse las ciencias de la naturaleza, o que se trate, con Husserl, de luchar contra el subjetivismo que amenazaba a finales del siglo XIX (como corolario de la crisis de la física) al conjunto de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre, vemos que los filósofos siempre intentan desembarazarse de filosofías que les parecen peligrosas para el porvenir de la humanidad.

Ahí es pues donde se desarrolla el drama esencial del problema filosófico: en el momento mismo en que el gran filósofo trata de librarse de la filosofía, para librarse de ella (es decir, para ser fiel al objetivo que nos preocupa) funda una filosofía. Tomemos el ejemplo de Kant o el de Husserl. En lo que concierne a Kant, su esfuerzo por tratar de separarse de un empirismo relativista desembocó, en realidad, en la lucha contra toda una forma de ideología que le parecía amenazadora, pero solo pudo asumir esa lucha con la condición de fundar una filosofía, es decir, con la condición de remontarse a lo que, a su entender, está en el origen de toda significación y de toda objetividad. Me parece que el esfuerzo del gran filósofo por desembarazarse de la filosofía tiene como contrapartida ineludible la necesidad de recurrir a eso que llamamos la filosofía. En ese combate, el filósofo que quiere destruir la filosofía, en cierto modo, se refugia en lo que haríamos bien en llamar el mundo subyacente filosófico, es decir, sale de este mundo que es un huevo. El filósofo es aquel que mira el huevo desde fuera: sale de él para declarar que el mundo es un huevo, para decir cuál es el sentido de ese huevo del que él mismo ha salido, y para enunciarlo. Tengo la impresión de que esa toma de distancia del filósofo en relación con las significaciones que quiere fundar es completamente constitutiva de la esencia misma de la filosofía.

Y utilizo el término fundar porque creo que el filósofo siente que, para justificar la causa que quiere defender, necesita salir del campo mismo en el cual aparece dicha causa, necesita salirse del mundo en el cual se defiende y se ataca esa causa y tomar una especie de distancia originaria en relación con ese mundo. Es por ello por lo que, en los grandes filósofos, vemos que se libra un combate doble, un combate que es a la vez de destrucción y de fundación.

El problema que se nos presenta es el siguiente: ¿es posible retomar la gran tradición filosófica, tradición crítica, destructora de las ideologías del momento presente, sin fundar nuevamente una filosofía –y esta vez hablo de filosofía en un sentido muy preciso–, sin refugiarse en esa especie de punto retirado del tiempo

y del espacio que constituirá para el filósofo el origen de todo lo que podrá enunciarse y el fundamento de todo lo que podrá afirmarse? ¿Es posible para nosotros rechazar la filosofía sin fundar una nueva?

Sobre este punto, la opinión que parece haberse destacado es que, en lo tocante a las ciencias de la naturaleza, la filosofía ha cumplido su función y las ciencias de la naturaleza se han separado de la filosofía. Pero no ocurre lo mismo con las ciencias humanas: Goldmann ha dicho justamente que el modo de las relaciones sociales existente no permitía la manifestación de un estado de ánimo que hiciera superflua la confrontación.

Aquí yo querría aportar como ejemplo, sin pretender resolver el problema, el caso de Marx, quien precisamente trató de destruir la filosofía en la esfera misma donde esta parecía más vital, la de las ciencias humanas. Los textos de Marx sobre el fin de la filosofía son célebres. Marx proclamó la necesidad de poner fin a la filosofía y, más precisamente, en el dominio de la historia, en el dominio fundamental de la ciencias humanas. Lo que me parece importante no es tanto esta afirmación, sino, en el fondo, la vía que tomó Marx para llegar a ella. Esta vía, que conocemos bien, es la de sus obras de juventud, en las que Marx se aparta de la influencia de Hegel, de Feuerbach, para alcanzar la madurez de su pensamiento.

Marx se dio cuenta, en lo que a las ciencias humanas se refiere, que la palabra filosofía, es decir, esa pretensión de encontrar el sentido de la historia –pues aquí se trata de historia–, en el filósofo en definitiva equivalía a coincidir con las ilusiones de una época sobre sí misma, es decir, con una ideología dominante. Y, de una manera muy precisa en Marx, poner fin a la filosofía en el terreno de la historia consiste en hacer una crítica de las ideologías existentes, de sus vínculos con todo el cuerpo histórico considerado, crítica que solo es posible a partir del momento en que se constituye una teoría científica de la historia. Esta tentativa que Goldmann emprendió en un dominio particular, Marx la hizo en relación con Hegel. Formuló la crítica de la filosofía en la que él mismo creció y de la que después se separó. Para él la consigna «poner fin a la filosofía» tenía un objetivo extremadamente preciso y concreto cuyo único sentido fue coincidir con una disciplina histórica que le permitía hacer una teoría de la filosofía.

Creo que si nos preguntamos qué va a pasar con la filosofía podemos, en todo caso, asignarle la tarea de convertirse en historia de la filosofía, no solo en el sentido en que la entienden los filósofos clásicos, sino también en el sentido marxista, para el cual dicha tarea consiste en preguntarse a partir de qué momento una filosofía nace, alcanza su apogeo y muere.

Índice temático

Prefacio (G. M. Goshgarian) 7

SER MARXISTA EN FILOSOFÍA 27

Forma de exposición 36 → popular 36

Lenguaje filosófico ≠ lenguaje corriente 37

Categorías 38

Comienzo 40
- Descartes (comienzo absoluto) 40
- Hegel (sin comienzo absoluto) 44

Origen/Fin 45 y 88

Proceso sin sujeto 46 y 50

La ficción filosófica (idealista) 48
Verdad absoluta 48

Idealismo/Materialismo 49
Cuestiones/Problemas 52
(Filosofía/Ciencia) 52

Toda ciencia tiene un objeto (limitado) 53
Continente 53
Explotación de las ciencias por parte de la filosofía 55
Dispositivo teórico (demostración) 58
experimentación 59

La filosofía no tiene un objeto 61
El todo 63
Taxonomía
(orden) 65

Tesis 67
Guerra filosófica 68
Intervención 72

Justeza 75
Ajuste 76

Verdad 79
Spinoza 79

Teoría del conocimiento 80
Sujeto/Objeto 81
Reafirmación de la verdad 82
Garantía 82
Todo está bien 83
Fundamento 86

Conocimiento 90
Práctico/Teórico 90
Idealismo 91

Filosofía materialista 93
Historia de la filosofía 94

Decadencia de la teoría del conocimiento 96
Positivismo 98

Monismo 100
Reflejo 101
Paralelismo 101
Hegel 102

Marx 104
Primacía de la práctica 105
Experiencia/Concepto 106
El proceso del conocimiento 108
(sin sujeto ni fin, sin sujeto ni objeto)
Objeto de conocimiento 108
(Spinoza/Marx)
Eternidad 112

De la gnoseología a la ontología 114
El Ser 114
La existencia («esto es así») 115
La Nada 117

Gnoseología y ontología marxista
URSS 119
Dogmatismo 120
Orden
(el orden redondo) 121
Kant 123
Rousseau 123
Hegel Límite 125
Heidegger 126
Derrida Margen 127
Sujeto 131

Platón 132
Aristóteles (sustancia) 133
naturaleza 136
Dios 137
círculo filosófico 138
Estoicos
(la nueva lógica a partir de los hechos) 140
Epicuro (clinamen) 141
Sujeto de derecho 145
Kant 146
Spinoza (Dios) 149
Hegel (trabajo de lo negativo) 152
Marx 155
Primacía de la práctica sobre la teoría 156
Tomar partido 156
Frente filosófico 157
Primacía de la materia sobre el pensamiento 159
Dialéctica
(leyes de la dialéctica) 160

Teoría científica no filosófica de la filosofía 163
Lucha de clases 164
Estado 166
Gramsci (Aparatos ideológicos/Aparatos ideológicos del Estado) 167
Ideología 169
Ideología dominante 172

Ciencia 174
Filosofía (origen) 175
– remiendo 175

Función ideológica (política) de la filosofía 177
Platón 178
filosofía burguesa 180
Sistema 182
Filosofía espontánea de los científicos 184

La filosofía materialista marxista 184
(no hay filosofía marxista)
Una nueva práctica de la filosofía 187

ANEXO..... 193

Louis Althusser, «¿Todos pueden filosofar?» 195

«A todos aquellos que dudan hoy de la filosofía, a quienes dudan de que el marxismo sea capaz de tomar parte en la filosofía de una manera no arbitraria ni subjetiva, sino justa y eficaz, les digo: ¡Ved qué es lo que sucede a vuestro alrededor! ¡Ved cómo van de rápido las cosas! ¡Ved esas luchas en las cuales se involucran los jóvenes del lado de los ancianos, batallas en las que la teoría marxista sale fortalecida y rejuvenecida! ¡Ved cómo se corrigen los errores del pasado! ¡Ved qué perspectivas se abren ante nosotros, cómo se acerca el futuro! ¿Tomáis partido en la lucha de clases, obrera y popular? Recordad: la lucha de clases necesita de la filosofía, de "lucha de clases en la teoría". ¿Aspiráis a ser filósofos? Recordad: el filósofo se bate en la teoría, y cuando entiende las razones de esta necesaria pugna, se une a las filas de la lucha de clases, obrera y popular.»

Louis Althusser (1918-1990), filósofo marxista e intelectual crítico de referencia en el siglo XX, estudió y posteriormente enseñó en la École Normale Supérieure de París. Fue uno de los principales referentes académicos del Partido Comunista Francés y su pensamiento se articula como una respuesta a múltiples interpretaciones del marxismo, entre ellas el empirismo y el humanismo.
De entre su vasta y fundamental obra teórica, Ediciones Akal ha publicado *Marx dentro de sus límites* (2003), *Maquiavelo y nosotros* (2004), *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (2008) y *Sobre la reproducción* (2015).

akal

ISBN 978-84-460-4395-9

www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.